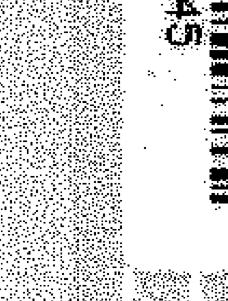
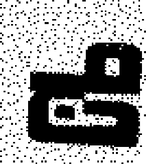
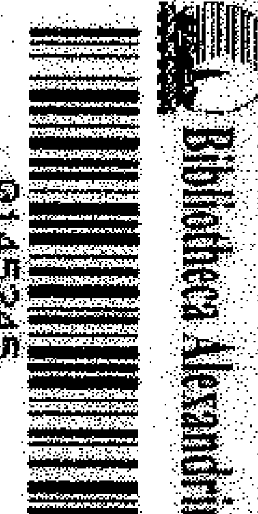
جيروم انطوان روني

الأهواء


ترجمة

د. سليم حداد





الأهـواء

الطبعة الأولى

1408 هـ ـ 1987 م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت ـ الحمراء ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام

هاتف ٨٠٢٤٢٨ ـ ٨٠٢٤٠٧ ـ ٨٠٢٢٩٦

بيروت ـ المصيطبة ـ بناية طاهر هاتف : ٣٠٤١٣٠ ـ ٣١٩٣١٠

ص . ب ١١٣/٦٣١١ تلكس ٢٠٦٦٥LE ـ ٢٠٦٨٠ لبنان

جيروم انطوان روني

الأهواء

ترجمة

د. سليم حداد

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هذا الكتاب ترجمة :

LES PASSIONS

Par

Jérome-Antoine Rony

Ed **Presses Universitaires de France**

المقدمة

إن الهوى هو نمط حياة ـ نتحدث عن كائن وعن سلوك شغوفين ـ ونحن نعرف كيف أن هذا المفهوم بمضمونه الاجمالي شائع هذه الأيام . ومن الصواب ، كما نعتقد وقد بذلنا جهدنا ، ونحن نستخلص الموقف الانفعالي ، لتقديمه باعتباره شكلاً فريداً لمواجهة الصلات مع العالم . من السهولة اتهام علم النفس التقليدي لكونه اقتصر بشكل عقيم على تحليل العناصر غير الشخصية للشخص وهو الشيء الوحيد الحقيقي . وهذا النقد الذي قد يكون صحيحاً لنوع من علم النفس المدرسي التقليدي ، لا قيمة له ضد وصف النفس عند فلاسفة مثل ديكارت ومالبرانش وسبينوزا ، ولا نعتقد بأنه ينبغي إهمال مساهمة علم النفس لدى الفلاسفة الكبار ، في كتاب مخصص لعرض الأفكار الحالية . فهذه المساهمة تبقى دائماً حالية .

من جهة أخرى ، كان الأدب دوماً ، المجال التقليدي لوصف الأهواء الانفعالية وقد اقتبسنا منه كثيراً ، معتبرين أن الهوى المعاش حقيقة يُستوحى بالطبع من الصورة السامية التي تشاد له في القصص وفي القصائد الشعرية .

أخيراً ، لقد بذلنا جهدنا لإعطاء كلمة هوى معنى ضيقاً نسبياً . كانت تلك ، الوسيلة الوحيدة لتحاشي ، سواء العموميات الفارغة أو الخليط من الأوصاف المتناقضة . وتلك بالتأكيد ، كما يبدو لنا ، النزعة الحالية لعلم النفس في هذا المجال .

الفصل الأول

نظرة تاريخية

لقد أطلقنا غالباً كلمة الأهواء الانفعالية على حركات النفس التي لا تتحكم بها الإرادة . ولكنها تستطيع القيام بها بشكل عفوي وطبيعي ؛ كما أن تاريخ المفهوم لدى الأخلاقيين والفلاسفة وعلماء النفس ، يظهر تأرجحاً مستمراً بين المعنى السلبي والمعنى الحيوي للكلمة .

ففي الديانات القديمة كانت الأهواء الانفعالية تعتبر أقداراً ذات أصل خارق للطبيعة ؛ أما الفلاسفة فقد علمنوا المفهوم . بالنسبة لأرسطو ، اعتُبرت الأهواء الانفعالية مرادفاً لحالات عاطفية (الرغبة والغضب والخوف ...) طبيعية ، وهي خصائص النفس الحساسة . وهو يميزها بعناية عن العيوب المحددة بواسطة التدقيق في الغرض ، مع بقاء الأهواء الانفعالية من حالات الذات ، هذا التمييز أو الخلط اللذان سيظلان ملتصقين دوماً بالتاريخ الفلسفي للأهواء الانفعالية .

طوّر الرواقيون مفهوماً عقلانياً للأهواء الانفعالية . إنه خطأ في الحكم أو

رأي خاطىء . وبالفعل يفترض الميل ، سواء كان عادياً أو مفرطاً (الهوس) ، الانتهاء الى حكم قيمي حول الوضع ، وذلك لكي نولد وننمو في آن واحد : فلأننا نعتقد أنه من المناسب الاستسلام للحزن نعمد الى الأنين . إذن يكفي الحكم بشكل جيد لكي نتخلص من الأهواء الانفعالية . إنه موقف العاقل المتحرر من أي ميل ، سواء كان متطرفاً أم لا ، ولا يعرف سوى راحة الضمير وطمأنينة النفس الراضية .

ولكن هذا الوجه التقليدي للرواقية ، أدخلت عليه تصحيحات فرضتها الحقيقة السيكولوجية : يعتبر الرواقيون أن الأهواء الانفعالية هي أمراض النفس المنطوية على عوامل غير عقلانية . ثمة لدى الأحمق ميل لأن يكون مهووساً بشكل ما ؛ إنها حالة ضعف عامة تنزرع فيه ، ويبدأ الهوى بنزعة أو بتأثير عنيف يكون بمثابة البشائر ؛ وحينئذٍ فقط يتدخل الحكم ؛ وحتى حينئذٍ ، ثمة عوامل خارجة عن طبيعته المنطقية (الحداثة مثلاً) تحد من قوة الهوى ومدته . إنه تحليل حديث جداً للنفس : إننا نتعرف في الميل البدائي على مفهوم الطب النفسي للبنية في حالة الضعف ، أو العجز عن التخلص من الهواجس والشكوك ، الذي يرى فيه بيار جانيه (Pierre Janet) في أيامنا الحالية ، الأرضية المثالية للأزمة الانفعالية . يبدو الرواقي متشائماً جداً في هذا الجانب من عقيدته ، حول إمكانية التحرر من الهوى : فالأحمق يبقى أحمقاً ، والحِكَم تستطيع تهدئته وليس شفاءه .

إن الرواقيين بخلطهم بين الفضيلة والعقل ، وبين النقيصة والجهل ، يماثلون تقريباً بين الأهواء والنقائص (أي الميول والعيوب) ، وهذا مفهوم متشائم يؤدي بسهولة في الحلوليات العقلانية ، إلى مدح الحياة المتجردة عن الماديات .

أما المسيحية فقد أعادت الاعتبار للفرد وللجسد صنيعا الله ، وميزت مجدداً بين النقائص والأهواء الانفعالية التي لا يلام الإنسان إلا على الإفراط

فيها (القديس أوغسطينوس) . في القرون الوسطى وفي عصر النهضة (Montaigne, Charon) تم الجمع بين الموقفين السابقين .

وخلال القرن السابع عشر ، اختفى المعنى الإيجابي للكلمة مؤقتاً ، مع « البحث حول الأهواء الانفعالية » لديكارت .

إن الأهواء الانفعالية هي « أحاسيس أو مشاعر أو تأثرات النفس ، التي ننسبها بصورة خاصة إليها ، والتي تسببها وترعاها وتقويها بعض حركات النفوس » . ليس ثمة أي عفوية ، ولكنها المقابل النفسي لأفعال الجسد . فقد كتب «Bossuet» يقول : « إذا حرقت بالنار ، يكون لدي رغبة شديدة في الابتعاد عنها » . ذلك هو تقريباً التأثر عند المحدثين ، كما سيصفه جيمس (W. James) . ولكن ديكارت ، عندما أضاف أن النفس تُحث حينئذٍ لتوخي الأشياء التي يكون الجسد مهيأً لها (Passions, I, 40) ـ أن نكره ، لا يعني فقط أن نتوقع السخط إزاء شخص ما ، وإنما توخي ذلك ـ فتح الطريق نحو مفهوم أضيق للهوى سيجعل منه تأثراً معقلناً ومتحولاً بواسطة انتباه الشخص .

إن الأهواء الجيدة بحد ذاتها للمحافظة على الجسد ، تنطوي دوماً على خطر جعلنا ننسى مصالح النفس ، وحتى مصالح الجسد ، باعتبارها غير ظاهرة وغير حاضرة .

كان مالبرانش (Male branche) أول من درس بالتفصيل أواليات الإسقاط ، كما سيقال فيما بعد ، تلك الأواليات التي ستسمح لنا بتبرير أهوائنا ، ونقوم هكذا بتعهدها .

« إننا ننسب لأغراض أهوائنا الانفعالات التي تحدثها فينا ؛ ونعتقد أن كل الناس الآخرين . . . ينفعلون بها مثلنا » . وهكذا ، مثلما نعتقد أن الأشياء ملوّنة ورنانة عندما تعطينا إحساساً باللون والصوت ، كذلك نعتقد أن ثمة حباً أو بغضاً أو غيرة الخ . ، لدى الأشخاص الذين نحبهم أو نكرههم أو نحسدهم . . .

لكن مالبرانش بصورة خاصة يرفض ، مستنداً في تحليله على ما ورائيته ، نزوع الإنسان الى الاعتقاد بأن مواضيع أهوائه هي بالذات أسباب المشاعر التي تجعلنا نعانيها . الله وحده هو السبب ، والهوى هو إذن إشراك . إذن ، يقوم الدواء الذي ينقذنا من ذلك ، على التحول الذي يعيد الى الله وحده أصل انفعالاتنا . وفي مقابل تقدير الإنسان لحريته ، الذي يعرضه ديكارت ضد استبداد الأهواء ، يضع مالبرانش حب النظام الذي يتبعه الله في أعماله .

يستعيد سبينوزا التعريف الديكارتي للأهواء الانفعالية ، وكذلك موضوع التحوّل المنقذ لدى مالبرانش ، وإن بشكل آخر .

يحل نظام العالم محل الإله المتسامي : إن ربط أهوائنا بهذا النظام ، وفهم مصدرها ، يعني توقعها ، والتمكن هكذا من تحاشيها ، والسيطرة على أفكارنا وسلوكنا . وعندها تصبح « إنفعالاتنا » « أفعالاً » تابعة لطبيعتنا بدل أن تكون « أهواء » يفرضها مجرى الأحداث .

ولكن ، كان الهوى قد استعاد عند لوك (Locke) ، ثم مع ليبنيز (Leibniz) ، معنى حيوياً ، وأصبح مرادفاً للميل . وبما أنه لا ينفصل عن الوجدان ، فهو يمثل عنصر العفوية . يقول ليبنيز : « ليست الأهواء الانفعالية اكتفاء أو لذات أو آراء ، وإنما ميول أو بالأحرى تبدلات في الميل . . . مقترنة باللذة أو الكدر » (Nouveaux Essais) .

كما أن الميل « يتحدد بنفسه عبر الفعل وليس بحاجة للمساعدة وإنما لعدم منعه فقط » . فالهوى هو « قلق » محروم من شيء محدد ؛ وكأن « إبرة حساسة » تظهر سواء في الرجاء كما في الخوف ، وكذلك في الفرح كما في الحزن .

خلال القرن الثامن عشر (Condillac ، Hume ، Shaftesbury ، Herder) ، كان الهوى بصورة عامة ، الجانب المتطور من الفطرة الطبيعية ،

الذي تم تمجيده على هذا الأساس : الهوى = الفضيلة .

يعتبر «Vaurenargues» أن انفعالاتنا « ليست شيئاً متميزاً عنا » . وهو يرى فيها ، مستبقاً بذلك نيتشه ، التعبير عن شعورين أساسيين بالقدرة والعجز . وهو على غرار خلفه الشهير ، يعتبر الأخلاق والفضيلة وكأن لا علاقة لها مع القدْر الذاتي للانسان ، الذي ترتبط فيه الأمانة للذات ويرتبط فيه كذلك الهوى المهيمن ، وهو يعارض هكذا التفاؤل السهل الذي ساد زمنه .

وعلى العكس فإن «Helvétius» لا يعتبر الأهواء طبيعية ، وإنما هي نتاج التربية . لكن «Vauvenargues» و«Helvétius» ومعاصريهما يلتقون بنفس الحماس حول روعة الأهواء يقول «Helvétius» : « نصبح بلهاء عندما نكف عن الهوى » .

في القرن التاسع عشر ، سيبرز تياران :

أ ـ التقليد الديكارتي في المدرسة الانكليزية (داروين ، بان «Bain» ، جيمس ، سولّي «Sully») : فالهوى هو انفعال عنيف ، ذو منشأ نفساني ، معاش باعتباره نوعاً من السلبية .

وفي اللغة الشائعة ، بقيت كلمة « الهوى » قريبة من المعنى الذي كان يعطيها إياه ديكارت «A passion of tears» ، «A passion of grief» أزمة بكاء وأزمة حزن ؛ «in a passion» ، بحدّة ؛ «fits of passion» ، سورات غضب » .

ب ـ التقليد الليبنيزي وبخاصة في فرنسا وألمانيا (Kant ، Hegel ، Fourier) . فالهوى هو ميل حصري أو مهيمن ، وهو نشاط عفوي للنفس ؛ إن العقل هو السلبي لدى المنفعل ، الذي يكون أسير ميل معاش باعتباره نشاطاً .

ولكن ، في الحالين ، تميل الكلمة الى الاختفاء من المصطلح النفساني ؛

وذلك في الحالة الأولى ، لأنه ليس ثمة فرق بين الانفعال والهوى ، سوى فروق بسيطة أو فروق في الدرجة ؛ في الحالة الثانية ، لأن اسمها الحقيقي هو الفعل ، كون وجه السلبية مرتبط بمؤثرات أخلاقية وما ورائية على العقل . (وهكذا يعتبر «Kant» أن الهوى يشل الفعل الخلقي للعقل على السلوك ، إذ إننا نرى أين هو الواجب ولكننا نبقى سلبيين وساكنين) . وعلى العكس ، يعتبر هيجل أن العقل « الحقيقي » ، أي العقل التاريخي تدعمه الأهواء الانفعالية .

لقد كتب يقول : « لم يتحقق أي شيء كبير دون الأهواء . إنها خلقية ميتة وحتى خبيثة في غالب الأحيان ، تلك التي تثور ضد الهوى لمجرد أنه هوى .

إن عبارة وفكرة المفهوم المبتكر ، اللتين عادتا للظهور في نهاية القرن ، مع «Ribot» وريبو (Les Eléments de caractère) (1897) «Mallapett» (Essai sur les Passions, 1907) ، لم تكفا عن الظهور منذ ذلك الحين كلٌ على حدة في جميع أبحاث علم النفس .

الفصل الثاني

حالة الهوى

لقد أعطى علماء النفس المعاصرون للأهواء الانفعالية التعاريف المختلفة جداً ، الى حد أننا نستطيع ، حسب البعض أو البعض الآخر ، اعتبار أهواء ، سواء الضيق أو اللهو الفصحيين كما تعصب الفاتح ، وسواء هوس هواة المجموعات كما غيرة عطيل ، وسواء النهم وعادة الإدمان على المورفين البشعة كما غضب فيدرا (Phèdre) ؛ سواء الذهان الهذياني في المستشفيات العقلية أو انفعال الفنان أو الكاتب مع مهنتهما ، والصوفي والتائه في التأمل ، ونابليون ورافاشول (Ravachol) (*) والقديس بولس وساد (Sade) . . . كيف يمكن الخروج من هذا الخضم ؟ ذلك أن الكلمة تقدم تارة معنى واسعاً (« الهوى هو تنظيم الحياة العاطفية الخاضعة الى نزعة مسيطرة » ، G. Berger) ، وطوراً معنى ضيقاً (« الهوى . . . هو قبل كل شيء عاطفة يشعر الإنسان بواسطتها أنه منفصل عن ذاته ومدفوع الى أعمال لا يعود يتحكم بها تماماً » ، Pradines) .

(*) فوضوي فرنسي ، قام بعدة اعتداءات ثم أعدم بالمقصلة (1859 -1892) .

وبين المعنيين يفتح المجال أمام مجموعة مختلفة من التعاريف المعتدلة (سيقول «Ribot» بأنها حالة ثابتة ، قوية ودائمة ، وسيعتبرها «Malapert» رغبة مبالغاً فيها) حيث تجتمع العناصر السيكولوجية والتقديرات الخلقية المختلفة . أما المعنى الثاني ، أي الضيق ، فإنه يستقطب علم الاشتقاق والاستعمال وجماعة الأخلاقيين الذين يضمّنون الهوى عنصر العته ، والمبالغة المعترف بها من قبل الشخص نفسه . إلا أن علماء النفس يتجهون بصورة عامة نحو المعنى الواسع . فريبو (Ribot) يأخذ على كانت (Kant) كونه واجه الهوى « باعتباره مرضاً » ؛ ويؤكد «Dubas» أن الهوى الحق هو في الحقيقة كل شعور عميق غير قابل للتبدل » .

يمكننا إعطاء الكلمة المعنى الذي نريده ؛ مع العلم أن الهوى في المعنى الواسع لم يعد يمثل شيئاً محدداً وهو يختلط تقريباً مع أحد أشكال الإرادة . وإذا لم ندرك الإرادة بالفعل ، باعتبارها قدرة ميتافيزيقية مختلفة عن الميول ـ وهذا ما يرفضه عالم النفس ـ يقتضي أن تكون لدينا القوة على تحقيق انتصار الميل المهيمن ، سواء بواسطة التكامل أو بواسطة التضحية . أليس ذلك هو بالتحديد ما يفعله أو يحاول فعله الشخص الشغوف في المعنى الواسع ؟ من جهة أخرى ، مما لا شك فيه أن تفضيل علماء النفس يأتي من تقديرهم بأن الهوى في المعنى الضيق هو هوى ناقص . فدوغا (Dugas) على سبيل المثال يعتبر أن « ما نسميه عذاب الهوى ينبغي ألا ينسب الى الهوى نفسه وإنما الى عجزه وشكوكه . . . ولنفترض أنه حقق غرضه وانتصر ، ألا يغمر النفس بالسعادة » . وهكذا فالهوى فعل وفيدرا راسين (Racine) كانت بسعادة أنتيغون أنويل (Anouilh) لو تجرأت أن تكون نفسها وأن ترفض الآلهة . إن الأخلاق أو المجتمع هما اللذان يعاكسان الشغف ويحددانه ويخيبانه . نعتقد ، على العكس ، أن ثمة أوضاعاً يشعر فيها الانسان بالضرورة أنه منقسم على ذاته وأن الضيق الخلقي الذي يعانيه يصبح عنصراً جوهرياً في تطور هذا الوضع . يمكننا إذا خففنا بعض الشيء تعابيرها ، أن نطبق على جميع الأهواء

الانفعالية ، كلمة جولي دو لسبيناس الى دو جيبير (M. De Guibert) : «أني أحبك كما ينبغي أن نحب ، في اليأس » . مما لا ريب فيه الى حد كبير ، أن الرغبة في التخلص من هذا الانزعاج الحميم ، هو الذي يدفع الفرد للجوء الى العالم الخيالي والمنطق العاطفي والانفعالية المنحرفة ، التي اعتبرت دوماً من خصائص الهوى .

إذن سنتمسك في هذه الدراسة بالمعنى الضيق للكلمة ؛ وإن تحليل الأهواء التي تحددت هكذا ، يكشف كما نعتقد ، عن وجود ثلاث مكوّنات جوهرية ، متطورة الى حد ما .

1 ـ أولاً ، ثمة في كل هوى ، إعادة تنظيم للشخصية تحت إشراف نزعة مهيمنة وحتى وحيدة . فالهوى هو فيدرا وعطيل ، وهو غراندة (Grandet) وغوبسك (Gobseck) ، وطموح أغريبين (Agrippine) والبحث عن المطلق لدى بالتازار كلايس (Balthazar Claês) وكذلك هذيان المطالبة والمس الشبقي ، والغيرة العمياء للشغوف المريض ، كما أن البيئة والظروف والبلاغة والإطار والمظهر ، تميّز الأهواء الكبرى عن الأهواء العادية لكن الجوهر يبقى هو نفسه . « إن الشغف يشبه غريزة معينة . . . ثمة هدف واضح ووحيد يدفع النشاط الكامل للفرد بقوة لا تقاوم » (Ribot) . إلا أن هذه الأمثلة بالذات تستدعي بعض الملاحظات .

أولاً ، إذا كان صحيحاً أن كل الأهواء هي مشاعر « منفعلة » (Pradines) ، فهذا لا يعني أن كل المشاعر يمكن أن تتحول هكذا : فليس ثمة مزح أو حزن أو ضيق منفعل . ذلك ما أراد قوله ستاندال (Stendhal) في تمييزه بين « حالات الانفعال » (« الرعب والضحك والبكاء والفرح والحزن والقلق ») وبين « الأهواء الانفعالية » نفسها : « الحب ، الانتقام ، الكراهية ، الكبرياء . . . » كان يقول إني أسميها حالات انفعال لأن الكثير من الانفعالات المختلفة يمكن أن تجعلنا مرعوبين أو غاضبين أو ضاحكين

. . . » . يعتبر برادين (Pradines) أن النزعات العميقة والغريزية وحدها ، تلك التي تشدنا لملاحقة غرض تكميلي مثل الشريك الجنسي أو الجماعي ، الغذاء أو أيضاً الأموال المادية ، يمكن أن تصبح ميولاً انفعالية : ذلك أنها تجعلنا وحدها نتعلق بالأموال في حد ذاتها ؛ إن الظروف هي التي تحدد الفرح أو الضيق وهما لا يعنياننا إلا بحد ذاتيهما . تبدو لنا هذه الفكرة صائبة مع تحفظ وحيد تقريباً هو أن الانفعالات يمكن أن يكون لها محتوى آخر غير النهم الغذائي لدى الإنسان .

ثم ، هنالك كل الدرجات في هذا الامتصاص للأنا من قبل غرض واحد . لقد وصف بلزاك هذين النمطين المعقدين من البخلاء ، Houchon ، La Baudraye اللذين ما يزالان موزعي النفس ؛ وجوليان سوريل (Julien Sorel) ينسى للحظة مع السيدة رينال (Mme de Rénal) أنه يريد أن يكون نابليون (« لم يعد جوليان يفكر بطموحه الأسود ؛ فقد جذبه للمرة الأولى في حياته ، سلطان الجمال ») . «Harpagon» بخيل وعاشق ؛وTartuffe يختنق بالطموح والجشع والرغبة . و«Grandet» ليس أسير فكرة واحدة وحسب ، إذ إن الاهتمام باللياقات وكذلك الشفقة ما زالا موجودين فيه . مع ذلك ، حتى وإن كان الغرض وحيداً ، ثمة العديد من النزعات التي تجتمع بصورة دائمة تقريباً لتجعلنا نختاره[1] .

أخيراً ، حتى وإن كان الهوى حصرياً ، فهو ليس حالة استحواذ أو فكرة ثابتة . إنه بالتأكيد ، على غرار حالة الاستحواذ ، تركيز يتناقض مع التوزع

---

(1) هكذا هو الحال في الحب ، حسب تحليل سبنسر : « فحول الإحساس الفيزيائي . . . تجتمع الأحاسيس الناجمة عن الجمال الشخصي ، وتلك التي تشكل التعلق البسيط والاحترام وحب الموافقة وحب الذات وحب الامتلاك وحب الحرية والود . . . كل هذه المشاعر تكوّن الحالة النفسية المركبة التي نسميها حباً » .

« وبما أن كل واحد من هذه الأحاسيس هو بحد ذاته معقد جداً . . يمكننا القول أن هذا الشوق يُسس في تراكم هائل لكل الإثارات الأولية تقريباً ، التي نكون قادرين عليها » .

الطبيعي للمشاعر ؛ فهذه المشاعر هي بحد ذاتها ظرفية ، تجعلنا نتلاءم مع الأشياء ، وبما أن الأوضاع تتغيّـر ، فمن الطبيعي أن تتغير هي كذلك . ولكن الاستحواذ « كابت وضعيف وفاقد للإرادة ؛ فهو يستنفد في النحيب ، ويتأوه على عجزه ؛ وهو بلا هدف » كما أعلن الطبيب النفسي «Borel» ، في حين أن الهوى فاعل وإرادي . وأخيراً ، إذا كان الحب الوله مثلاً ، « يعيش حياة ذاتية حادة ، متطلبة دون حدود ، ولا يتأثر بالتجربة ، ويتعامى عن الأشياء التي يملأها بالملوسات » (Pradines) ، فهي مع ذلك ليست جسماً غريباً على هامش الشخصية ؛ إنها تجتاحه الى حد الاتحاد معها . يقول ألان «Alain» : يبدو لنا أن شغفنا ناجم بالكامل عن طبعنا وعن أفكارنا » . يميل الاستحواذ نحو العصاب النفسي بينما يميل الهوى نحو الذهان ، إن عادة بسيطة غلاّبة مثل عادة المخدرات ، حتى وإن كان الخيال يضفي المثالية عليها وحتى إذا كنا واثقين من خضوعنا لعبوديتها ، ليست هوى إذا لم تقترن بحد أدنى من التنظيم ومن إخضاع حاجـاتنا الأخرى لارادتها: (إن Eugénie Grandet التي صنعها أبوها ، كانت لديها عادات البخل وليس روح البخل) . فالهوى هو ظهور نمط جديد من الحياة . وهكذا ، فإن طموح نابليون ، بناء لتصريحاته بالذات ، شكّـل بالتأكيد جزءاً منه لم يدرك أبداً أنه المحرك لأعماله ، وهو الذي أوحى بها ، وهو الذي كان مصدرها وحدد نمطها في آن واحد . إننا نتعرف عليه من خلال عواطفه العائلية وميوله القانونية والاقتصادية . إن الروح التي تعطيها الأهواء هي أكثر من الذكاء ، انها وحي عام : ليس مجرد صدفة ، أن يتعلق سوريل الطموح بماتيلد الفخورة بنفسها والغريبة الأطوار ؛ وإن بخل «Grandet» هو طريقة عيش ضيقة ومذعورة وأنانية ، نراهـا في طريقة كلامها ولباسها وفي إفراطها في الشفقة والكرم والغضب . « إن التعلق بالذهب أبعد من أن يحدد خصائص البخل » . فعادات النظام والإكراه هي المسيطرة على شغف «Grandet» (P. Cesari ، Les passions dans l'œuvre de Balzac) .

2 ـ ولكن الشغف الذي يتضمن دوماً هذا الجانب من التركيب ، يقتصر بالإجمال على الإرادة ، كما قلنا أعلاه ، إذا لم يتصور الشغوف بصورة دائمة تقريباً ، غرض انفعاله في شكل خاص جداً . إنه يتعبد له ويشخصنه ؛ فالذهب يصبح إلهاً بالنسبة للبخيل وكذلك السلطة بالنسبة للطموح . إن أساس كل هوى هو الشغف بالمطلق ، والمأساة الداخلية ، أي قلب الهوى هو هذه المحادثة ، هذا الحوار بين الفرد وبين وجود روحي ، شبه صوفي ، إذ إن الذهب والسلطة يصبحان ، كما الشريك العاشق ، كائنين حيين ومقدسين في آن واحد . إن البخيل هو بالمعنى الحقيقي للكلمة ، في حال من العبادة أمام الذهب ؛ والقوة المطلوب الفوز بها هي ثمرة خطرة ومغرية مثل امرأة بعيدة ومشتهاة . إن «Balthazar Claës» يصف « مادته الوحيدة » بعبارات إحيائية : إنها المبدأ الحي للأشياء . لم يكن يحب الكيمياء ، وإنما التجانس الدقيق الحي للعناصر . فالغرض لا يعود وسيلة ، وإنما يصبح هدفاً : لم يعد الخوف من المستقبل هو الذي يتسلط على البخيل الحقيقي ، ولا الذهب بصفته وسيلة للحصول على كل شيء ، وإنما الذهب باعتباره رمزاً للامتلاك الكامل والدائم لكل الثروات ، أو العالم بأسره مجمّعاً ومأسوراً في هذا الحجم الصغير ، كما الإله الكبير في تابوت العهد .

إن المرأة المحبوبة في شغف رومنطيقي هي في آن معاً الزوجة والأم والأخت والإلهة . . .

إن «Aurélie de Nerval» ليست فقط أدريان (Adrienne) ، وإنما أم سماوية وأم للراوية . تقول : إني مريم نفسها وأمك نفسها ، وكذلك نفس تلك التي أحببتها دوماً تحت كل الأشكال . وفي كل واحدة من محنك تخليت عن أحد أقنعتي التي تخفي سماتي وكنت تراني بعد قليل كما أنا » .

ولكن يقتضي الدخول بصورة أعمق في هذا العالم الغريب الذي لن يكون الشغف دونه سوى فصل تافه في علم النفس بين الإرادة والعادة .

يحصل في الهوى نوع من الضعف الشديد للرمز المحسوس الذي يتحمل

عبء الشيء الفاتن . إننا نفهم بشكل سيء سحر الذهب بصفته معدناً قاسياً ، برّاقاً ، لكنه يجمع كذلك قدرة هائلة في حجم صغير ، فيما لو رأينا فيه فقط الشكل الكلاسيكي الأكثر شيوعاً وربما الأسلم للثروة ؛ فالذهب هو هنا قبل كل شيء ، طلسم حي أو ضمانة وأساس للغنى ؛ وهو يستجيب لذخيرة المؤمن ، ولمنديل العاشق ولقفازه ووشاحه ؛ كما أن الأموال المنقولة وغير المنقولة والألقاب هي من الثروة المعروضة والمتحققة ، التي يرى البخيل فيها إنفاقاً ؛ ولكي يعيد إعطاءها سمة رمزية ويجعل منها المماثل للذهب ، يجول فيها ويزورها أو يجمعها في فكره ، ويقوم بحسابها الدقيق الى ما لا نهاية لكي يركزها ويعيد إليها سلطتها المقدسة . أما الطموح فيكتفي بالقليل من الأرض وبقطعة من راية وبخريطة لمقاطعة ؛ فقد اكتفى جوليان سوريل بصورة لنابليون وبأحاديثه وبتقارير الجيش . . . ثمة عالم سحري يبرز في ذهن الشغوف ، ويكون هو المحتفل به . وبين ذاته وهذا الذهب الملموس ، الذي يكون مادياً ولكنه رمزي ، بين هذا الذهب والذهب ـ الإله تمتد الروابط الطفولية والمتوحشة ؛ يكون المعبود مرعباً وملطخاً بالدماء ، وسيكون الإله قوة مرعبة ودموية ؛ الذهب كتلة لا تتبدل ، ولا يمكن جرحها أو الإضرار بها ، إنه الثروة ، والذهب ـ الإله الذي يكشف عنه سيكون قدرة ثابتة وصافية ونهائية . إن عطر رسالة وانحناءات كتابة هما جسد المرأة المحبوبة وخيالها .

إن الإنسان الشغوف هو ساحر هذا الكون الخفي : فالإله الذي يعبده هو إله مستعبد ؛ والشغف هو امتلاك (« إني أرقد مع فرنسا ، إنها عشيقتي » ، كان يقول نابليون) وثمة بخيل يتمنى عند موته أن يذيب كل أمواله في كوب ماء ثم يبتلعه . يريد الشغوف أن يملك وأن يملك وحده ؛ والشغف يعني الغيرة . هكذا فإن الهوى الصوفي هو الادعاء بالاتحاد الكامل مع الله ، والاختفاء فيه ؛ وفي ذلك ترى الارثوذكسية عن حق ، قمة الأنوية . سنصف فيما بعد الأساليب ذات النمط السحري التي يحاول الشغوف بفضلها أن يسحر وأن يفتن الشيء المشغوف به ؛ لنذكر الآن ،

المواقف والتعابير التي تظهر هذه الروح التي تخفي الشغف . كان نوفاليس Novalis يقول : « إننا وحيدون مع ما نحب » . والشغوف هو إنسان سري ومتوحد ؛ فقصور الحب هذه وأقبية البخل هذه وغرف الطموح ذات الجدران المزدوجة تتخفى عن الآخرين وعن نظراتهم ، وتخفي كذلك عن فكر الآخرين حوار أعماق الروح للإله الأسير وللمحتفي به . لم يكن «Balthazar Claës» يتكلم على البحث عن المطلق إلا متأسفاً ، في حين كان يحلم به عالياً(2) .

إن الإحساس يظهر ويتحدث الى الآخرين ، في حين أن الهوى يختبىء ويصمت . كان نابليون يشتكي من قلة ذكاء مساعديه ولكنه لا يقبل مشاركتهم النشيطة إذ كان يعتبر ذلك انتهاكاً . ينبغي أن ينجزَ العمل له وبواسطته . لم يعد للجماعة الانسانية معنى ؛ والتأثير المتبادل كامل بين الإنسان ومثاله ، الى حد أن موت الأول يعني موت الثاني . يعتبر دارو (Daru) أن نابليون لم يكن يهدف الى ترك عمل ما بقدر ما كان يسعى الى فرض اسمه . . . أياً يكن المستقبل الذي يرتبط به المطلق ؟ إن الميل السري للموت ليس خاصاً بالحب ؛ فكل الأهواء تهواه بصفته الوسيلة النهائية لإلغاء الآخر . فموت الحبيبين ، هو المدخل الى حياة متوحدة للاثنين .

هذا التملك الحصري ، يريده الولهان كاملاً وفورياً . من الناحية الظاهرية ، يمكننا أن نواجه هنا بين نمطين من الشغف . كتب ألكيي (Alquié) يقول : « إذا اقتصرنا على الحالة الحاضرة للعاشق ، من الواضح

---

(2) كان القس دوسولي (de Solis) والأولاد يحيطون بسرير المريضة المشرفة على الموت . . وعندما رأت جوزفين زوجها يدخل احمرت وجنتاها . . . « مما لا ريب فيه أنك ستقوم بتحليل الأزوت ؟ قالت له برقة الملائكة ، الأمر الذي جعل الحضور يرتعشون . ـ أجابها بلهجة فرحة : « لقد تم ذلك : يحتوي الأزوت على الأوكسجين وعلى مادة ليس لها وزن ، يبدو أنها مبدأ . . . » انطلقت همسات الرعب التي قاطعته وأعادت اليه حضوره الذهني » .

Balzac, La recherche de l'absolu.

أن الأمر الجوهري بالنسبة له ، هو إيجاد تلك التي يحب . بالنسبة للسكير يكون الأمر الجوهري هو الشرب فوراً ، أما لاعب القمار فالأمر الجوهري بالنسبة له هو الهرولة الى الكازينو » . إلا أن الطموح والبخيل ، فعلى العكس ، يتآمران ويحسبان ويتوقعان بشكل منهجي . لكنهما في الواقع ، يملكان بالقوة ، أي بقوة رغبتهما ، الغرض الذي سيتوصلان اليه فيما بعد . كان نابليون وهو ملازم غامض ، يشعر بوجود عبقريته وبأنه قام فعلاً بربط مجده القادم به . وهكذا ، قتل البدائي الطريدة بشكل سحري عبر ثقب صورة سهامه ، ولم تعد الاحتياطات والحيل التقنية للصيد الحقيقي سوى مراحل لتجسيد عملية الصيد المثالي التي سبق وتحققت .

يقول الطموح لينيو في فيرمينا ماركيز (Fermina Marquez) : « قدّروا قليلاً ما هو وضعي ، ألا أشبه رجلاً يملك مليارات مخبأة في مكان ما تحت الأرض ؟ هذا الإنسان سيسكن مدينة صغيرة ، ولن يستطيع الخروج من هذه المدينة الصغيرة التي لا يوجد فيها شيء مما يسمى ترفاً . سيكون مضطراً للعيش مثل سائر السكان ، دون أن يتمكن أبداً من صرف ملياراته . ولم يكن سكان هذه المدينة الصغيرة يريدون تصديقه بأنه يملك حقاً هذه الثروة الخيالية ... المهم أن يأتي يومي أنا ، لأن أملك كذلك في ذاتي وليس في المصارف ما يجعلني أصبح مالكاً عقارياً للكرة الأرضية . وسيأتي يومي . لقد جاء بالتأكيد بالنسبة للملازم بونابرت .... » .

هكذا ، فإن مثابرة الشغوف البارزة بمقدار بروز إخفاقاته المفاجئة ، لا ترتبط بقوة رغبة غير مشبعة وإنما في اليقين بأنها قد أشبعت . كان كلايس (Claês) يبحث باستمرار لأنه كان متأكداً أن النجاح ينتظره .

كتب مالبرانش يقول : عندما نحب شخصاً ما نكون مقتنعين بالطبع أنه يحبنا » ؛ ليس ثمة حب ـ قيّم دون افتراز ثغر على الأقل ودون جنون شبقي . ها هي تيريز دافيلا (Thérése d'Avila) في مقطع غريب ، تصرخ : « يا إلهي ، كنت مولعاً بي ، في حب لا يمكن وصفه أبداً ... بأي حماس كان

يستسلم الى قلبي هذا الإله الكبير . . . هذا يكفي يا إلهي ، هدّىء من هذه الحدة الإلهية . . . » .

إلا أن هذا اليقين هو من نمط خاص جداً . من المعروف أن الشغوف قلق . ولكن ممَّ بالتحديد ؟ هل أن ذلك نتيجة لهوسه ؟ ـ يمكننا الاعتقاد ذلك إذا قرأنا هذا المقطع من «Fermina Marquez» .

« وبحركة مسرحية دلّها على باريس ، أي هذا الضباب الخفيف المائل الى الرمادي ، الذي يُرى في الأفق .

بفضل أمثالي استحقت هذه المدينة تسمية مدينة النور

ـ هل تفهمين ؟
لم تجب بشيء
هل تفهمين ؟ » .

وعندما رأى أنها مصممة على عدم الكلام ، استدار نحوها وقال لها الحقيقة العظيمة : « أنا عبقري » .

ولكن ، كما لو أن الحالم صدم بعبثية حلمه . في الحقيقة ثمة نوعان من القلق لدى الشغوف : ذلك الذي يسمح له بمواجهة جنونه وعقله ، وذلك الذي يتعلق بالغرض نفسه الذي يكون متأكداً أنه يملكه وهذا ما يهمنا هنا . لقد كتب بروست (Proust) يقول : « أنا متأكد من أنني ألمس شغاف قلب هذه المرأة ، ولكن أولاً ، الحب . . . هو انتشار كائن معيّن في جميع نقاط المكان والزمان التي شغلها أو سيشغلها هذا الكائن . إذا لم نكن نملك صلته مع مكان معيّن وفي ساعة معينة فنحن لا نملكه ، والحال أننا لا نستطيع لمس كل هذه النقاط » ؛ من ثم ، وبخاصة ، هل أن ما سعيت إليه هو الذي توصلت إليه ؟ لموضوع الشغف حدّان : « هل أنت شيطاني أم ملاكي ؟ ـ لا أعرف » ، تقول دوناسول (Dona sol) الى هيرناني (Hernani) . يعتبر الاختصاصيون أنه توجد صوفية شيطانية ، تظهر نفس خصائص العنف

والسلبية التي يظهرها الآخر[3] . « ها هي إذن تحت نظرنا ، هذه الساذجة الصوفية ، خادمة الشيطان الصغيرة ، قديسة العدم بريجيت . . . » ، هكذا يسلمنا برنانوس (Bernanos) موشيت (Mouchette) في كتابه « تحت شمس الشيطان » (Sous le soleil de Satan) . « . . . عندها فقط نادت من أعمق أعماقها ، من أخلص داخلها ـ بنداء كان مثل هبة لذاتها ، ـ يا شيطان . . . وبعد قليل جاء فجأة ودون أي نقاش ، هادئاً وواثقاً بصورة مخيفة . . . » والحال أن عذاب كاهن آر (Ars) كان في شكه الرهيب حول هوية زائره : هل هو الله أم الشيطان ؟ . . . « لديه الآن من هذا الوجود ، أكثر من الشعور ، لديه إحساس جلي وغير قابل للوصف . فهو ليس وحيداً . ولكنه مع من ؟ . . . » . إن حالات حبنا البشرية تعرف كذلك مأساة الضيق هذه ، إزاء الكائن الذي استسلمنا إليه كلية والذي يبدو لنا حراً بشكل مذهل وقادراً كذلك على أن يكون الخير والشر المطلقين .

من المعروف أن البخيل يخاف دوماً من الإفلاس وبخاصة كلما زادت ثروته ، وهذا يعني أنه ازداد عرياً لمصلحة إلهه ، وذلك ليس لأن الثروات الكبرى صعبة الإدارة بصورة خاصة ؛ هذا السبب الوضعي ليس خاصاً بحالة البخيل ؛ وإنما لأن الذهب ، بما أنه القدرة على امتلاك كل الأموال ، ليس هو إذن بحد ذاته أي مال ؛ لا شيء يتغير إذن فيها إذا فقد قيمته ، وإذا تغيّر الى ضده بالذات : العجز عن امتلاك أي شيء ؛ ذلك أننا يمكننا انتظار كل شيء من إله . إذن ، يخشى البخيل ، أن يصبح الذهب دون قيمة ، وأن يسخر منه إلهه ؛ إن الخوف من تدني قيمته أو من المضاربات النقدية ليس سوى الترجمة ، بلغة عقلانية ، للخوف ذي الصفة السحرية ـ اللاهوتية .

---

(3) تتميز عنها بآثارها : واحدة تجلب الفرح والعزاء وأخرى تجلب العذاب الروحي والرغبة بالموت وبالشر . . . ولكن يمكننا التساؤل عما إذا لم يكن هذا التمييز سوى هدف مثالي : لا يعرف « الالهي » الصوفي ، دون كبرياء تجعل منه أيضاً مخدوعاً بالشيطان ، أن يرتاح في اليقين المطمئن لكونه في نهاية صعوده . إن القلق غير قابل للانفصال عن الحب .

يقتضي أخيراً الإشارة في هذا العالم المتصف بالمثالية ، الى التحول العام للعالم الذي يجري في أفق الشيء موضوع الشغف . يقول الشاعر : « إني أسمع اهتزازات صوتك في كل ضجيج العالم » ؛ إذا كان الذهب هو كل شيء بالنسبة للبخيل ، فهو في كل مكان مثلما هو الله في كل شيء . لقد أبرز سارتر خاصة الهوى الشغوف عندما كتب : « الامتلاك ، هو إرادة تملك العالم من خلال شيء خاص » .

هكذا هو الحال بالنسبة للولع بالتدخين ، على سبيل المثال : « فمن خلال التبغ الذي أدخنه ، كان العالم هو الذي يحترق ، الذي يدخّن ، والذي يُبتلع كالبخار ليدخل إليّ . . . إن ردة فعل الامتلاك التدميري للتبغ تساوي رمزياً تدميراً امتلاكياً للعالم بأسره » (كتاب L'Etre et le Neant)

إن امتلاك امرأة يعني امتلاك الطبيعة بأسرها ، ليس فقط لأن الفرح الناجم عن الامتلاك يشع عفوياً على كل ما يحيط بنا ، وإنما لأن هذا الامتلاك يصبح مفتاح الكون . لقد عبّر عن ذلك «Lawrence» بشكل رائع . هكذا شأن بول وكلارا (Paul et Clara) في قصة « عشاق وأبناء » (Amants et Fils) : « . . . لقد كان أكبر منهما بكثير الى حد أنهما لزما الصمت . كانا قد التقيا ، وفي لقائهما كان يختلط اندفاع العديد من نبتات العشب وأعاصير النجوم » . كما أن السيدة شاترلي (Chatterley) ومالورز (Mallors) يشعران بالأفراح الكونية نفسها ؛ إذ عندما يندمجان ببعضهما ، فهما يندمجان بالأرض والمطر والنور . كتب لورانس يقول : « الزواج ليس إلا وهماً إذا لم يكن متصلاً بالشمس والأرض والقمر والنجوم والكواكب ، بإيقاع الأيام ، وإيقاع الأشهر ، وإيقاع الفصول والسنين والقرون » .

هنا تظهر من جديد الصفة السحرية للشيء موضوع الشغف . فهو لا يقيم مع الولهان صلة خفية وحسب ، سبق ووضعناها ، ولكنه يشكل المفتاح السحري وحجر الفلاسفة الذي يسلّم الولهان العالم بأسره ، لمجرد امتلاكه . وهكذا ، يكون الشيء موضوع الشغف ، مزدوج السحر ، بالنسبة للولهان

وبالنسبة للعالم . فهو في آن واحد ، موضوع افتتان ومصدر افتتان آخر .

3 ـ لنأت الآن الى العنصر الثالث والأخير ، المكوّن للهوى : إنه التعارض المعاش بين التعلق الحصري بشيء ثم إضفاء المثالية عليه وما يشعر به الشغوف رغم كل شيء ، إنه ذاته الحقيقية وشخصيته العميقة التي يخنقها ولا يلغيها هذيانه . يقول ألان (Alain) : « إن ولعي هو أنا وليس أنا » . كما كتب الكيي (Alquié) يقول: «هل ثمة وسيلة للتأكيد أن المدمن على الخمر هو شغوف إذا كانت أناه الأعمق تفضل حقاً السكر والمرض على صحة معتدلة ؟ » . مما لا ريب فيه أنه ينبغي الاحتراس هنا من أخلاقية مفرطة وتحاشي الاعتقاد بأن الهوى يقترن دوماً بالندم أو على الأقل بالأسف ؛ إن بطلات راسين (Racine) يقضين على شغفهن في اللحظة نفسها التي يشعرن فيها به ، ففيدرا (Phèdre) « أخذت الحياة بالكراهية وشعلتها بالرعب » ، ولكنهن بطلات راسين بالتحديد وفي قرن متأثر جداً بالمسيحية . أما الرجال فلا يقضون عليه دوماً في فورة انفعالهم ، ومع ذلك ، يحدث كذلك أن يأسف الرجل المعتدل والمتوازن ، على زوابع قلبه وأن يشعر بالندم الغامض لأنه رفضها . يقتضي إذن أن تأخذ صيغة ألكيي (Alquié) بشيء من التحفظ : « إننا نعاني الشغف وضميرنا يخطرنا به باستمرار » : فهو ربما يخطرنا به قبل أن يكون تاماً أو عندما يكون قد سقط ، أو أيضاً عندما نأخذ وجهة نظر الآخرين حوله(4) . علينا أن نحترس هنا من أن ننسب الى شعور متسام سلطة الإيحاء غير الزمنية حول المجريات السيكولوجية للهوى .

مع ذلك ، ثمة دوماً لدى الشغوف صدع خفي : اليقين الداخلي

---

(4) مع ذلك ، هذا بالتأكيد ما يقصده التعليق على الصيغة السابقة : « غداً ها هم ، العاشق خائباً والسكير مريضاً ولاعب القمار مفلساً. والثلاثة يشكون بمرارة ، متهمين هواهم بأنه هو الذي خدعهم ، مثبتين هكذا أن نزعاتهم العميقة كانت بالتأكيد ، الرغبة في السعادة والصحة والثروة . لقد ضحوا بها أمام الإغراءات الآنية ، ولم يعرفوا التفكير بأنفسهم تفكيراً حقيقياً في المستقبل . فالمستقبل هو وحده إذن الحكم على الأهواء » (Le Désir de l'Eternité) .

بالفشل ؛ ورغم ذلك يصر على موقفه (وبذلك ، هو يدخل في صراع مع إرادته) . وعندما يتسع الصدع في فترات التعب ، يبرز الأسف والندم . إن الإنسان العادي الذي يتبع توازناً يعرف مسبقاً أنه هش ومؤقت ، لا يقوم إلا بمهمة ممكنة ؛ فحلم الشغوف باطل وهو يعرف ذلك . . . : ليس ممكناً تكريس الحياة لغرض واحد أضفيت عليه المثالية بلا حدود ، دون سماع الاعتراضات التي لا تقهر للأنا . يقول الهوى : « شاهد نابولي ومت » ؛ لكن هذا الرفض للمستقبل يثير فينا الضيق بقدر ما يشملنا . وعندها يطور الشغوف سلوكاً اعتذارياً ، سيء النية : فلأنه لا يريد التخلي عن حلمه ، يبذل جهده ليثبت للآخرين وبخاصة لنفسه ، سواء قيمته أو سمته الحتمية . يقول بلزاك : « إن كل الأهواء هي في جوهرها يسوعانية » . وعندما يساعدها إضفاء المثالية على الغرض الذي يساعدها هو بدوره ، تبرز الدعوة الى القدرية ودواعي القلب والمنطق العاطفي . ثمة ميتافيزيقيا ، وثمة منطق يتبلوران عفوياً . يختلط موضوعان ، ووجودهما المزدوج يفسر أنه كان بالإمكان أن نرى في الهوى إما جهلاً كاملاً وإما هذياناً عقلياً .

يمكن أن نرى أولاً أن تعلقاً حصرياً يبدو لنا عبثياً بصورة جذرية ؛ وشخصيتنا تنتظم مجدداً على أساس غرض يمكن أن يصل الى حد التسبب لنا بالرعب(5) .

ليس صحيحاً دوماً أننا « عندما نشعر بحب مشبوب لأحد الأشخاص ، نحكم أن كل شيء محبوب » ، كما يعتقد مالبرانش . إن الهوى « الأسود »

---

(5) أليست حال ساد (Sade) ؟ عندما تحدث عن الطبيعة كتب قائلاً : « إن يده البربرية لا تعرف إذن سوى صنع الشر ؛ فالشر يسليه إذن : وكنت أحب أماً شبيهة . لا ؛ سأقلدها ولكن مع احتقاري لها : سأنسخ عنها ، وهي تريد ذلك ولكن ذلك لن يحصل إلا مع احتقارها » . كما أن فكرة العودة الأبدية عند نيتشه هي في آن واحد ساحرة ومخيبة . وقبل أن تكون المركز لنظام معيّن ، إنها مركز تجربة مليئة بالضيق .

يحب « على الرغم » وليس « بسبب » . و« رغم كل شيء » . أليس ذلك هو الموضوع الذي عُرض في «Tristan» و«Iseult» ؟[6] . لم يُسخر فقط من الحس السليم ، أو من العقل بالمعنى الواسع ، والقدرة على مجابهة وجهة نظرنا مع وجهات نظر الآخرين ومع التجربة ، ولكن من المنطق المحض ومن العقل الواضح ومن التماسك العقلي كذلك . ما هو هذا الشعور الذي لا يرتبط بشيء[7] . عند شيخوخة العقل تظهر القدرية . قال «Rouge mont» بخصوص تريستان وإيزولت : « إن ما يربطهما . . . لا يتعلق لا بها ولا به ، ولكنه يعود الى قوة غريبة ، مستقلة عن صفاتها وعن رغباتها . . . » .

نحن نعرف فضل الموضوعة الافلاطونية حول الذكرى في مجريات الحب المشبوب . فهي تشهد على انتفاضة أخيرة للعقل بمواجهة سر الاختيار . «لقد خلقنا لبعضنا » يعلن العاشق . ومنذ الأزل ، ثمة كائنان اختصا ببعضهما تحت قناع المغامرات المزوّرة ؛ ورغبتهما هي أسف على الوحدة المفقودة ، وكل واحد منهما يحمل ندبة الانفصال . يقول «Fluard» : « أنت الشبه ، وقد اجتمعنا فيما وراء الماضي » . الحب المشبوب هو التفسير الأبدي لجملة « أما كنت لتبحث عني . . . » .

ولكن هذا النوع وبخاصة هذا الحد من الهوى ليسا شائعين كثيراً . وبصورة عامة ، لا يتحدى الهوى التماسك العقلي ويدعي حتى أنه عاقل في

---

(6) « لا شيء إنساني يبدو أنه يقرّب عشاقنا ، وإنما على العكس تماماً . عند أول لقاء لا تقوم بينهم سوى علاقات تهذيب عادية . . . كل شيء يدعونا الى الاعتقاد أنهم لم يختاروا بعضهم أبداً بحرية » .

(L'Amour et l'Occident)

(7) عبثاً حاول كلوسوسكي (Klossowski) أن يضع مخططاً لنظام «سادة» . ساد كان عبثياً . . . « تريد تحليل قوانين الطبيعة وقلبك . . قلبك الذي تحفر فيه هو نفسه أحجية لا يمكنك إعطاء حل لها » .

(Sade , Correspondance inédite, Paris, 1929)

المعنى الشائع للكلمة . إن الشغوف يجد أسبابه ويريد أن يكون على حق كما يبيّن ذلك روخ «Rauh» : (De la méthode dans la psychologie des sentiments) ضد «Ribot» (Essai sur les Passions) . كان هذا الأخير يصرّ أن العقل لا دور له في تكوّن الأهواء وهو لا يتدخل إلا ليجمع الوسائل للوصول إلى الغايات العاطفية (تحليل بنائي) واحتمالياً ، ليبرر هذه الغايات في نظر الآخرين (تحليل تبريري) . يعتبر «Rauh» أن الهوى يلتهمه في الحقيقة تآكل دفاعي يفقد بدونه كل قوته ، لأنه عاجز عن مقاومة هجمات الأنا الحقيقية . قبل كل شيء ، يسعى الشخص الى تبرير نفسه أمام نفسه ، وهذا التبرير هو الذي يصنع قوته . والتفكير يعظّم ويجمّل وينمي الأحاسيس . « ينبغي أن يضاف القبول العقلي الى الرغبة لكي تعطي كل آثارها ولا نكون مطمئنين وأقوياء إلا بذلك . نريد أن تكون لنا أسباب لكي نحب . والهوى يكسب بأن يؤخذ كنص للتأملات الفلسفية ؛ إنها طريقة لتنميته . . . وغالباً ما يقرن الإنسان العادي ألمه بأقوال مأثورة حول الحياة والسعادة ؛ وهكذا فهو غالباً ما لا يخفف من وطأته ولكنه بالأحرى يطيله إذ إنه يضخمه بكل الدواعي العامة والانسانية للحزن » (Rauh) . حتى أن « بعض الأهواء يمكن أن تعالج بصفتها أحكاماً خاطئة حول القوة النسبية للمشاعر » : إنها البوفارية (الهروب من الواقع) ، حيث نحكم على الشعور بأنه أقوى مما هو ويبرز الهوى ، قائماً على خطأ في التقييم .

أخيراً ، « في الإخلاص لكائن محبوب ، الأمر الذي يدعم الهوى ويمنع ضعفه ، وربما أكثر مما نعتقد ، هذه الفكرة التي ندين بها له » ؛ وهكذا يصبح الهوى موجباً ويرتفع الى مستوى الأخلاق .

هذه الملاحظات الصائبة تستدعي بعض التعليقات . أولاً ، إستدعاء القدرية ، واللاعقلاني ، دون إستبعاد للعقل ؛ والشغوف يستدعي الاثنين دون ضيق ؛ ثم ، وانطلاقاً من هنا ، من الصعوبة بمكان عدم الاشتباه بصدقه .

« إن حباً بشرياً يشعر نفسه مبرراً بصورة كاملة ويصدق ، في فضائل وصفات غرضه ، قد لا يتجاوز إطار الإعجاب الشديد ؛ الحقيقة هي أنه يمتزج دوماً عندما يصبح مشبوباً ، بسمة فيزيائية لا تقاس بالأسباب » (Pradines) . مما لا ريب فيه أنه ليس ثمة أهواء « منافية للمنطق » لا يعنيها أي تبرير ، ولكن الدواعي المتملل بها تكون أحياناً كبيرة إلى حد أنه من الصعب التفكير بأن الشغوف يعتقد بها حقاً .

إن المنطق العاطفي ينقصه اليقين والوضوح ؛ والشغوف لا يفقد بشكل كامل وعيه بحريته : فالمنطق والقدر هما قناعان ليس مغفلاً عنهما بصورة تامة .

* * *

لقد تمكنا إذن من التمييز بين ثلاثة عناصر تكوينية في جميع الأهواء : إعادة تنظيم الشخص تحت تأثير نزعة مهيمنة ـ إضفاء المثالية على الشيء ـ وثمة تناقض معاش بين هذين العنصرين والأنا الحقيقية . وهكذا يتميّز الهوى عن الاستحواذ والثبات الانفعالي ؛ وعن الحس السليم وعن حس النسبية لدى الإنسان العادي ؛ أخيراً ، إنه ينطوي على عنصر معياري ، وهو لا ينفصل عن اتخاذ موقف ذي صفة خلقية من قبل الانسان تجاه ذاته . إذا قصرناه على العنصر الأول يصبح إرادة ، وإذا قصرناه على العنصر الثاني يصبح أوهاماً هزيلة ؛ أما إذا قصرناه على العنصر الثالث ، أو بالأحرى على مجرد حكم قيمي ، فإنه سيختلط مع النقيصة أو الخطأ .

هذه العناصر الثلاثة تقيم فيما بينها علاقات معقدة : فالثاني يستطيع أن يؤذي الأول ؛ تلك هي حالة أهواء الرأس والبوفارية والمشاعر التخيلية ؛ يمكن للأول أن يحتل المكان كله تقريباً ، مثلما هو الحال مع بعض أشكال البخل القائمة على عادة الاقتصاد البسيطة ؛ أخيراً ، يطلق الثالث أو لا

يطلق ، حسب قوته ، عملية تعويضية تقوم على إضفاء المثالية الإضافية وعملية فصل داخل الوحدة الشخصية .

لكن وجود هذه العناصر الثلاثة هو بالتأكيد الذي يتصف به الهوى ، وهو من جهة أخرى يأخذ بالحسبان أغلب حالات التردد الكلاسيكية في تحديد طبيعته .

الوظائف العقلية في الهوى

I ـ التخيّل والهوى :

إن التخيّل ، حسب الشكل الذي نفهمه فيه ، هو كل شيء أو لا شيء تقريباً في الهوى . إذا رأينا فيه « القدرة على بناء عالم غير واقعي بواسطة صور شعورية » (Ribot) ، يمكن للتخيل أن يعبر بوضوح عن الهوى . لكنه يفترضه ولا يمكن أن يولّده ، إنه يمد ببساطة مشاعرنا على كل الأشياء التي يكون لها بعض الشبه أو بعض التقارب مع غرضها الأول[8] ؛ وهكذا ينال الشارع الذي تسكن فيه عائلة سوان (Swann) وكذلك منزلها ، صفة ثمينة بالنسبة لمؤلف « البحث عن المطلق » (بلزاك) ، لأنهما شارع ومنزل جيلبرت (Gilberte) . غالباً ما يكون وهماً ، « عبر إعطاء مظهر الصلابة لهوى دون قيود ، لا يكون في الغالب سوى طيف أو تمرين انفعالي » (Ribot) . إننا نتعرّف هنا على أهواء « الرأس » التي تركّز على شيء غير مبالٍ في الأساس ، كل المتع التي يمكن أن نقرنها به بصورة تعسفية . ولا غروَ أن هذا الشكل « غير الحقيقي » للتخيّل الانفعالي هو وحده الذي أوحى الوصف الستاندالي

---

(8) هكذا يصف فلوبير (Flaubert) الحالة النفسية لإيمابوفاري وليون دوبوي (L. Dupuis) خلال مغامرتهما : « لم تكن هي المرة الأولى التي يريان فيها أشجاراً وسماءً زرقاء وبساطاً من العشب ، أو يسمعان فيها خرير المياه ووشوشات النسيم بين أوراق الشجر ؛ ولكن ، مما لا ريب فيه أنهما لم يستحسنا كل ذلك فيما سبق ، وكأن الطبيعة لم تكن موجودة قبل ذلك » .

(Stendhalienne) الشهير للتبلّر النفسي .

أرادت ستاندال (Stendhal) من هذا التعبير « عملية الذهن الذي يكتشف من كل ما يعرض له ، أن موضوع العشق ، لديه حالات كمال جديدة » .

وهكذا ، في حالات الضجر والبطالة والتعب (كتب يقول « أعتقد أن الانسان يبدأ بالعشق عندما أراه حزيناً ») ، تتركز الحاجة للحب على أول ذريعة ، ثم نقرن صورة هذا الشيء البسيط بصورة كل الأوضاع المستحبة التي تخطر لنا . . . « يكفي أن نفكر في شخص ما لكي نراه في كل ما نهوى » . تكون النتيجة تحول الغرض الأول وقد تدثر بكل الصفات المقتبسة من هذا الاقتران . « يكسر أحد أصدقائك ذراعه أثناء الصيد . كم يكون لطيفاً تلقي عناية امرأة تحبها ! إن البقاء الدائم معها . . . يبارك الألم تقريباً ؛ وتتحدث عن ذراع صديقك المكسورة لكي لا تعود تشك بالطيبة الملائكية لعشيقتك » . وهكذا ، إذا رمينا عوداً يابساً في منجم للملح ، نسحبه بعد مرور شهرين أو ثلاثة مكسوّاً ببلورات برّاقة تجعل منه ألماساً .

نحن نعلم الفائدة التي جناها الروائيون من هذه الألاعيب . هكذا بروست مثلاً . . . يعرض الراوي على صديقه صورة ألبرتين :

قال لي في النهاية : « هذه هي الصبية التي تحبها ؟؟؟ . . . فهمت فوراً دهشة روبير . . . لم تكن ألبرتين سوى المركز المولّد لبناء هائل يمر على مستوى قلبي ، مثل حجر سقط الثلج من حوله أما روبير الذي لم يكن يرى كل تفرعات الشعور ، فلم يدرك سوى خلاصة تمنعني على العكس ، من أن أرى . . . عندما وصل الحب الى درجة يسبب فيها مثل هذه الآلام ، دفع بعيداً بناء الأحاسيس الكائنة بين وجه المرأة وعيني العاشق ، لكي تكون النقطة التي تتوقف عندها أنظار العاشق ، هذه النقطة التي تلتقي عندها لذته وآلامه ، بعيدة عن النقطة التي يراها فيها الآخرون ، حيث أن الشمس الحقيقية تكون

بعيدة عن المكان الذي يظهرها فيه نورها الكثيف في السماء . . .

للأهواء جميعها تبلّرها : « للعبة القمار تبلّرها الناتج عن استخدام المبلغ الذي ستربحه » ؛ تتغذى الغيرة بتحريف الحركات الأكثر براءة نحو الشر ، الخ .

لا نفهم في الحقيقة كيف يمكن لهذه التحولات التخيلية أن تصنع الهوى ، إذا لم يكن بواسطة الوسيلة غير المباشرة المتواضعة والثانوية لعادة التفكير الدائم بالشيء نفسه . إن الشهية القوية تكتفي بالقليل . لماذا التبلّر ؟ وإذا لم نكن بحاجة قط لأن نحب (أو أن نلعب القمار ، أو أن نكره) لن نكون مغفلين عن كل تجمعات الأفكار هذه ؛ لا يمكن أن نعتبر العود اليابس ، دغلاً من الماس . إن التبلّر يحصل بالتأكيد ، على الأقل لدى بعض الصفات ، لكن الهوى يكون قد استقر : علينا أن نشك لدى كائن معيّن ، في كل أنواع الكمال الكامنة لنقوم بتفصيلها في الخيال ؛ ويلعب التبلّر دور المنشط . من المعلوم ، أننا نوجه فكرنا نحو هذا التجمع أو ذاك ، حسب نوع الكمال المستشف .

ولكن ، ثمة شكل آخر للتخيل يسميه «Ribot» تخيلاً شعورياً ، « ليس تأثيراً (على الهوى) بمقدار ما هو مشاركة جوهرية » . إن الكائن الأكثر فقداناً للتخيل ، في المعنى السابق ، مؤهل جداً لتركيز نفسه حول رموز شعورية عنيفة ، يدعي من خلالها الوصول بقوة وبصورة مباشرة الى موضوع هواه ، بواسطة نوع من النشاط السحري . إن عالم الأهواء هو حقاً الأرض المفضلة للعالم السحري الذي وصفه سارتر في كتابه «L'imaginaire» . « إن فعل التخيّل هو فعل سحري ؛ إنه رقية مخصصة لإظهار الموضوع الذي نفكر فيه ، أو الشيء الذي نرغب فيه ، بشكل نتملكه فيه . ثمة في هذا الفعل دوماً ، شيء إجباري وطفولي ، ورفض للاهتمام بالمسافة وبالصعوبات » . فالهوى هو انبعاث بالغ للفكر الطفولي ـ وهذه الملاحظة استفاد منها كثيراً التحليل النفسي . إن الصنمية الشعورية هي ، كما رأينا ، محاولة امتلاك

كاملة ومباشرة ؛ وبما أن الشغوف لا يستطيع أن ينجح فيها ، على الصعيد الواقعي ، فإنه يضع نفسه على صعيد التخيل ؛ وهو ، بمساعدة الأشياء المادية والذخائر والصور والتمائم والرسائل والكلمات والطلاسم ، الخ ؛ أو بمساعدة أشكالها ، يسعى الى الموضوع المرغوب فيه . من جهة أخرى ، يتطلب ذلك مشاركة الجسد : فالإيماء يحقق إنعاش هذه العناصر التي توضع في حساب الموضوع . إن العاشق يشد على الصورة ، يقبلها ، يمزقها والصورة تحل محل الشخص . يمكن للإيماء الأولي أحياناً أن يكون أكثر فعالية ـ إذ إنه يملك هكذا سلطة موحية أوسع ـ شرط أن تدعمه انفعالية عنيفة . فالشغوف يمثل مسرحية يقوم بها عفوياً . مما لا ريب فيه أن هذا الموقف يكون أحياناً سرياً ولكن الهوى ينقصه عنصر جوهري دون بذرة الجنون هذه ؛ إذا تحول أكثر الناس حذراً الى شغوف في لحظة من اللحظات ، فإنه يحلم ويعتقد أنه يملك الفوز ؛ تلك هي خمرته . « إن الأهواء الأكثر عنفاً تسقط في النسيان ويأسرع مما نعتقد إذا لم ننعشها بالإيماءات . . . إن الإيماءات تغذي الأهواء ، والأهواء ترتاح الى الإيماءات » (Alain) . وينتهي الإيماء بقولبة وجه البخيل (يقول ألان «Alain» : « الفم مشدود ومنزلق مثل صرّة النقود ») ، ويديه ومشيته . وهكذا يحمل الشغوف هواه في جسده ؛ ويمكنه أن يتصوره حتى في الأشياء التي تحيط به .

في الكتاب الأصفر الفرنسي (Livre jaune français) يصف السفير فرانسوا بونسيه محل الإقامة الخارق لهتلر في «Obersalzberg» . . . إنه بيت أحلام حقيقي مزدحم بالرموز ، « إنه ملجأ مبني على مقاس أفكاره ، ينسحب إليه الملهم بين وثنياته الرهيبة ، أثناء فترات حضانة تحولاته النبوية . . . » .

(R. Caillois, Quatre Essais de sociologie contemporaine)

إنها صومعة على ارتفاع 1900 م، نفق طويل ، مدخله مقفل بباب

مزدوج من البرونز حتى بئر عمودي يبلغ عمقه 110 م محفور في الصخر ، بناء هائل من النمط الروماني قائم في وسط مجموعة ضخمة من الجبال . البناء الإجمالي عظيم ووحشي ، ومذهل تقريباً . ويتساءل السفير : هل هذا قصر مونسالفات (Monsalvat) الذي كانت تسكنه خيّالة غرال (Graal) ، أو جبل أتوس (Athos) الذي كان يؤوي تأملات أحد الرهبان ، أو قصر أنتينيا (Antinéa) المنتصب في قلب الأطلس ؟ هل هو عمل نفس طبيعية أم عمل إنسان يعذبه جنون العظمة ، أو وهم السيطرة والتوحد أم إنسان هو ببساطة ، فريسة الخوف ؟ » .

هل يمكننا إدراك هوى هتلر دون مساندة هذا القصر الصوفي ، ودون المسرحيات الرمزية الغريبة لاجتماعاته السياسية ؟ كما أن موسيقى فاغنر والأنوار الكشافة المركزة على الزعيم ، في القاعة المظلمة والمشية البطيئة للفوهرر باتجاه المنبر ، وسيل كلامه العنيف والموقّع ، كلها تنمي وتمجد الهذيان الجماعي للحضور كما هذيان إلههم .

وبدرجة أقل ، كان جوليان سوريل الذي وصفه ستاندال يشعر بحيوية طموحة في الوحدة الصامتة لجبل فريير (Verrières) ، ذات يوم شديد الحرارة من أيام شهر آب ، وهو يلاحق بعينيه الدوائر الكبيرة التي يخطها نسر أثناء طيرانه .

ليس من قبيل المجاز التحدث عن السحر في الهوى . فالاستحضار ليس نتيجة لتجمع أفكار من خلال صور أو ذخائر أو أشكالها ؛ فغالباً ما لا يظهر تمثل الشيء المرغوب فيه ؛ ولكن تقوم مشاركة صوفية حميمة جداً بين الرمز والشيء كون هذا الثاني يعاش في الأول . يعتبر الساحر أن متخيله هو الشخص نفسه أو الشي (اللقّاح هو الرجل أو المرأة المقصودين) ؛ إن الصورة أو رسم الوجه هما الشخص بعينه بالنسبة للولهان .

كان لينيو (Leniot) الطموح ، في كتاب «Fermina Marquez» ، يتصنع أمام المرآة وجه الطموح الغامض والواثق من نفسه . « نعم ، هذا هو

الوجه القاسي . وكذلك ، سحنة كامدة ، وعينان داكنتان ، وبصورة خاصة عضلات وجهية جامدة تقريباً ، وخدان لا يمكنهما الابتسام ؛ وجه ثقيل وقاس رغم أن شكله دقيق ، كلاسيكي تقريباً وروماني » . وهكذا ، يرى لينيو ، من خلال سمات عادية على الأرجح ، الوجه الذي يسكنه ، كما يرى القلق شبحاً في أغصان الشجرة .

II ـ الانفعال والهوى :

إن الإنفعالية الشعورية التي تغـذي الخيال تفسر كـذلك الانفعـالية الخاصة جداً لدى الولهان .

لنتفق أولاً على مصير مسألة تقليدية ألا وهي : قضية التشابه والاختلاف بين الانفعال والهوى . نحن نعرف صيغة كانت (Kant) الشهيرة القائلة : « إن الانفعال يعمل مثل مياه تحطم سدّها ، أما الهوى فيعمل مثل سيل جارف يحفر مجراه بعمق متزايد باستمرار » . وهذه الصيغة تواجهها صيغة «Ribot» القائلة : « الهوى هو انفعال طويل ومعقلن » . إنه نقاش خاطىء في الحقيقة ، لأن ريبو لم يشأ القول أبداً أن الانفعال هو مصدر الهوى ، وإنما الإشارة فقط الى فارقين مميزين لحالتين كلاهما أقوى من حال المشاعر العادية .

ثمة إجماع عـلى الاعتراف بـأن الانفعال العـابر والبسيط وغـير المنظم يتناقض مع الهوى الدائم والمعقد والمنظّـم . يشكل المنفعل والشغوف نمطين متميّـزين تماماً ، لا بل متناقضين . لقد كتب ريبو يقول : « إن ذوي الأمزجة المتفجرة التي تخضع لانفعالات عنيفة ليسوا شغوفين حقيقيين ، إنهم مجـرد أسهم نارية ، أما الآخرون فهم أفران عالية دائمة الاشتعال » . وهو يطرح ، في مكان آخر ، صيغة عامة الى حد ما : « إن احتمال انطفاء هوى معيّـن يرتبط طرداً بكمية العناصر الانفعالية وعكسياً بكمية العناصر الفكرية التي يتضمنها في الحالة المنظمة » . إن « صعقة الحب » لا يمكن أن تكون سوى انكشاف لهوى كامن ، وإلا بدايـة لهوى ، « أي أنها لحـظة الإدراك وليس الولادة » . . . يقول ستاندال حول صعقة حب أنثوي : « بعد مرور ثلاثة أيام ، لم تعد فيندرون تفكر فيه بعد ما مثل دور الأبله » . وهكذا ، يمكن أن

تكون الصدمة الانفعالية مقدمة أو محاولة أو نذيراً أو مرحلة ، ولكنها لا تصبح هوى إلا بمقدار ما تصبح الأزمات الحادة مرضاً مزمناً » (Ribot) .

إنطلاقاً من ذلك ، من المؤكد أن الهوى لا يمكن إدراكه دون انتشار الانفعالات التي يثيرها أو يعانيها . إن الشخص الولهان ، باعتباره شخصاً حساساً جداً ، يتألم أو يفرح دون معيار أمام أحداث لا معنى لها بالنسبة للآخرين ويبقى غير مبالٍ إزاء كل ما تبقى . لقد استغل الروائيون هذه الموضوعة الى أقصى حد .

كان الحب حاضراً بالنسبة لهنريت (Henriette de Mortsauf) في باقات الزهور البسيطة التي يقدمها لها فيليكس (Félix de Vandenesse) . « للحب شعاره وقد فككت الكونتيسة رموزه بشكل سري ؛ لقد رمتني بإحدى نظراتها الحادة التي كانت تشبه صرخة مريض لُمس جرحه ؛ كانت مخجولة ومفتونة في آن واحد » .

يصف ستاندال تحت إسم التبلّر الثاني ، جهود الولهان للتخلص من الشكوك التي تجتاحه . « في كل ربع ساعة من الليل الذي يلي ولادة الشكوك ، بعد فترة من الألم الفظيع ، يقول العاشق لنفسه : أجل ، إنها تحبني ؛ ويتحول التبلّر لاكتشاف مفاتن جديدة ؛ ثم يستولي عليه الشك ذو النظر الزائغ ويوقفه فجأة . ينسى صدره التنفس ، ويقول لنفسه : ولكن هل هي تحبني ؟ وفي وسط هذا التعاقب الممزّق واللذيذ . . . الخ » .

لكن الأهواء تحتاج بصورة خاصة الى المفاجآت والتجديدات والعقبات وهي تخلقها إذا اقتضى الأمر . وذلك ليس فقط لأن « الرغبة تنمو عندما يتراجع التأثير » وإنما الهوى في سعيه وراء المطلق محكوم عليه برفض كل الإرضاءات المحدودة التي تعرضها عليه الحقيقة . إذن ، فهو يكتشف دوماً أسباباً للقلق ، إذ إن الحب المتيّم يكون غيوراً باستمرار لأنه في سعيه وراء الإخلاص والود الكامل ، عليه أن يرى أدنى المؤشرات المعاكسة والبحث عنها إذا لم يرها ، وحتى خلقها . وأخيراً ، إذا كان صحيحاً ـ كما اعتقد الأخلاقيون

قبل فرويد بكثير- أن الهوى يشهد قبل كل شيء على تعلق عميق بالـذات وليس بالموضوع (LAMABAM AMARE للقديس اغسطينوس) وأنـه يولد من الحاجة للحياة بحدة أشد ، فهو يصنع كل الحجج لكي يدوم . فالطموح ينسج مؤامرات ضد نفسه ، أما العاشق فيريد أن يخدع .

يقول «Rougemont» : « إن كل التعقيدات تقريباً ، التي تستخدم كحبكة لروايات مؤلفينا ، تعود الى المخطط الرتيب لحيل الهوى لكي يتغذى- حيل هوى ضعيف لكي يخترع لنفسه أكثر العقبات سرية . . . سيكولوجية الغيرة . . . الغيرة المرغوب فيها ، والمثارة ، والتي يتم تشجيعها خفية . . . حتى لنكاد نتوصل الى حد الرغبة بأن لا يكون المعشوق مخلصاً ، لكي نستطيع ملاحقته مجدداً والشعور بحب الذات . . » (L'amour et l'Occident) .

أخيراً ، إن الانفعالية هي فدية ينبغي على الهوى أن يدفعها للحقيقة . ومن خلال تركيز عواطفنا حول موضوع واحد ، وعبر استحواذه على انتباهنا بكامله ، يجعلنا الهوى عاجزين عن التكيّف مع الظروف . « ينتصر الخوف عند من يكون منشغلاً جداً بنفسه ، فيبدي إزاء مكان حياته وأمواله ، بخلاً يجعله غير جاهـز للمهـام الكبـرى » (P. Ricœur, Philosophie de la volonté) . في الواقع ، غالباً ما يكون البخيل جباناً ؛ كما أن الضياع العقلي والعجز الفيزيولوجي للعاشقين الكبـار أمران معـروفان ؛ والـطموح يجن ويأخذه الغضب الشديد أمام العقبات غير المتوقعة .

يعتبر «R. Dejean» أنه ليس ثمة انفعالات إلا وهي شغوفة : فالشعور ، على غرار الغريزة لا يمكن أن يولّـد الانفعالات . « إن الشعور بالخوف الطبيعي ، على سبيل المثال ، الذي يوحي به التهديد بالموت ، لا يستبعد رباطة الجأش ولا التـأمل ، وينبغي لـذلك أن يظهر هـوى مفيد للمحافظة على الذات » .

إن الانفعال الذي يعطيه الشغوف لنفسه ، بصورة غير واعية ، هو الأكثر شبهة بين كل هذه الانفعالات . وكما أن ثمة أحاسيس تخيلية دون عمق ودون

صدى ، كذلك ثمة انفعالات ، دون أن تكون مسرحية ، لا تؤدي الى تشويش الفرد إلا ضمن الحدود المحددة مسبقاً . من هنا ، يتلقى عالم الهوى مع عالم الحلم كما يصفه سارتر في كتابه «L'imaginaire» فالهوى هو افتتان ذاتي . « إن الوعي يُدرَك بصفته عفوية مسحورة ؛ ذلك ما يعطي الحلم صفته القدرية » . الهوى هو حلم متيقظ . (تعطي روايات دوستويفسكي للهوى بصورة نموذجية ، هذه الصفة القدرية غير الواقعية ، لأن شخصياتها هم دوماً صانعو انفعالاتهم ـ مثل «Parel Pavlovich» في كتاب الزوج الأبدي ، (L'Eternel mari .

III ـ الهوى والعقل :

في التفكير الانفعالي ، الذي رأينا دوره سابقاً ، « باتجاه معاكس للمنطق العقلاني ، تعطى النتيجة مسبقاً ، فهي تحدد قيمة المقدمات المنطقية بدل أن تحددها المقدمات » (Ribot) .

لا تتدخل الحجج إلا لتبريرها ؛ يكون التفكير « غائياً » ؛ والنهاية هي التي تقضي بالوسائل . هكذا يفكر الولهان :

الآنسة س . . . . تملك هذه الصفات وتلك .
والحال ان هذه الصفات محبوبة
إذن الآنسة س . . . تكون محبوبة .

من الناحية الشكلية يعتبر هذا التعليل صحيحاً ؛ ليس ثمة « ظل سفسطائي » (Ribot) ؛ وإذا كان ثمة خطأ ما ، فإنه خطأ نفساني أو ما ورائي وليس منطقياً . نعتقد أن الولهان يخدع نفسه والحب هو الذي يحمله على هذا الخطأ الذي يعطي الآنسة س . . . كل هذه المكانة . أما هو فيقدر أن مميزاتها هي التي تولّد الحب . إنه يضع أحاسيس القلب في مواجهة الحجج المشككة . يعتقد المراهق المتيّم أن الجمال والفتنة وسر هذا الوجه تجعله محبوباً ؛ أما العالم النفساني فيجيب أنها حيوية الدم وحب الحلم المقترن بحب العمل ، وكذلك الطموح والسعادة بأنه لم يعد طفلاً ، هي التي تجمع

إغراءاتها على هذا الوجه ، وتملأه برموز غير قابلة للفهم فتجعله محبوباً .

تقدم الاعترافات (Les Confessions) مثلاً جديراً بالذكر حول التفكير الانفعالي . ها هي صورته : يعتقد روسو : أن اليسوعيين يريدون بي شراً ، والحال أن «Guérin» والمستشار وأسقف غراف (Graves) هم أصدقاؤه ، إذن هم يضمرون لي الشر وأميل لم يظهر . . . إنه هذيان الاضطهاد المتواري خلف النتيجة ـ سيعترف روسو بذلك بعد فوات الأوان ـ التي تطرحها عليه المقدمات المنطقية .

نحن نرى إذن ، أن الخطأ عندما يحصل على المستوى الشعوري فإنه لا يتعلق بطريقة التفكير تحديداً بقدر تعلقه باختيار المبادىء ، أي ما يسميه «Ribot» « المدركات القيم » أو « الأحكام القيمية » (Dugas) . وهكذا نجدنا مدفوعين ، لكي نتمكن من تقييم العقلانية المادية للأهواء وجنونها أو سويتها ، الى طرح قضية مصادرها (الفصل الثالث) .

نهاية الأهواء

كان ريبو (Ribot) يميِّز بين ثلاث طرائق يموت فيها الهوى بصورة طبيعية : عبر الاستنفاد أو التحول أو الاستبدال . للشكل الأول أسباب خارجية ، فيزيائية واجتماعية ، وأسباب داخلية . فالضعف الجسدي والمرض والسن والحزن وعنف الهوى نفسه ، تنتهي بالقضاء عليه . من جهة أخرى ، سواء تسامحت البيئة الاجتماعية مع الأهواء أو شجعتها ، فإنها تستمر (هكذا يمكن للبخل أو الطموح أن يملأ حياة بكاملها ، إذ ثمة تأليه عام للذهب وإعجاب بالقوة ، يسمحان للطموح وللبخيل بمتابعة حلمهما الى ما لا نهاية ؛ أما الحب المتيِّم فهو يصطدم ، على العكس ، بالتشكك وبقواعد الأدب .

لكن الهوى بصورة خاصة ، يحمل في ذاته موته الخاص ، إذ إن السبب

الرئيسي لزواله هو تجربة الواقع . ليس ثمة حب متيّم يستطيع أن يصمد أمام الحياة اليومية مع الكائن المعشوق ؛ وليس ثمة طموح لا يتعب من المساومات ومن السلطة الواقعية التقريبية ؛ إن الهوى يضفي المثالية على موضوعه ؛ فهو لا يستطيع أن يحيا إذن إلا في الحلم أو الرويصة في الواقع الحقيقي ، لكن الحلم يستثير دون أن يُشبع وعندما يريد الشغوف الوجود الواقعي والسلطة الفعلية . وما يكاد يحصل عليهما حتى يخيبان أمله . حينئذٍ يخترع العشاق مجدداً عقبات تفرّق بينهم ، على الأقل فكرياً . « إن الحب الإنساني يتلف ويفسد ويموت عندما يتخلى العشاق عن الشهادة الناجمة عن انفصالهم » (Mauriac) . تتجدد الدورة ويموت الهوى أخيراً من التعوّد . (لا وجود أبداً لكائن مشبع الرغبات : فالطموح لا يتعب من السلطة ، وإنما لأنه لم يتمكن أبداً من مساواة ممارسة السلطة الواقعية مع حلم السلطة المطلق) .

عندما تلاحق الخيبة الهوى ، يمكنه أيضاً أن يغرق في اللامبالاة وفي خمول العادة السلبية . مما لا شك فيه أن العادة تدعّم النزعة وتعطيها استقراراً وديمومة ، ولكنها تنزع عن موضوع الهوى صفته المقدسة .

عندما يتحول البخل الى عادة الاقتصاد التي لا تقهر ، لا يعود هوى وإنما هوساً . وعلى العكس ، تعطي العادة النشيطة للشغوف مهارة ودقة أكبر ، وتساهم هكذا في التعلق الزائد بموضوع أقل تفاهة ، ولكنها تجعله كذلك يعي مهارته واستقلاله ؛ وبذلك تنزع الى تحريره من الافتتان الشعوري . إن الهوى يخلف الفكر ، لكن الفكر المتيقظ يمكن أن يحرر من الهوى .

يستمر الهوى في العيش عندما يستبدل بآخر ، سواء كان لهما أساس مشترك (تحوّل) ، أو كانا مختلفي الطبيعة (استبدال) . التحوّل ليس نهاية إلا ظاهرياً ؛ وغالباً ما يكشف فقط عن الموضوع الحقيقي للهوى . (هكذا يتحول حب اللذة الى تنسك لأنهما يعبران كلاهما عن الحاجة إلى إفناء الميل) . ويمكننا التساؤل عما إذا كانت توجد بدائل حقيقية ، وعما إذا كانت

التحولات والتسامي لا يمكنها أن تفسر ، انطلاقاً من المصدر نفسه ، المواقف الأكثر تعارضاً في الظاهر . يقال أن لكل سن أهواؤه (للطفولة أهواء غذائية ؛ لفترة الشباب ، الحب ؛ لفترة النضج ، الطموح ؛ ولفترة الشيخوخة ، البخل) . يقول باسكال إن الحياة تكون سعيدة عندما تبدأ بالحب وتنتهي بالطموح . . . » . وربما ، وتلك ليست سوى أمنية ومورياك (Mauriac) هو غالباً على حق : « . . . القلب الفتي للشيوخ . يقتضي أن نتألم حتى اليوم الأخير . . . والقلب لا يعير اهتماماً لانذارات الجسد » . إن المسألة تتعدى هنا كثيراً إطار الأهواء ، إنها مسألة تطور الشخصية ويبدو واضحاً أنه ليس ثمة في هذا المجال سوى حالات خاصة : إذا كان أحدهم مميزاً بقوة منذ طفولته فإنه يتابع العزم نفسه طوال حياته ؛ أما شخص آخر فإنه يرى الحياة تنمي الى أقصى حد نوازع عابرة وغير مؤكدة . وبما أن الإرادة لا تتدخل في الهوى إلا لتسمح له بالوصول إلى أهدافه ، فإن تاريخ الأهواء يقدم على صعيد الفرد ، فوضى كاملة . فجميع الحالات ممكنة ، بناء للمركّبات غير المحدودة للتأثيرات المتعلقة بالسن والصحة والبيئة وللسمات الطبيعية للمزاج . ولذلك ، أمكن القول أيضاً أن الأهواء تستبعد بعضها تارة ، وأن العديد من الأهواء يمكن أن تتعايش طوراً . ليس للمنطق علاقة في ذلك لأننا إذا لم نكن نستطيع أن نخدم سيدين ، فمن الممكن أن نتمزق من قبل سيدين . إن غياب الإرادة يترك الروح منقسماً ؛ والخاطىء الشهواني يستمر متعلقاً بالله « بما أننا ، رغم شهوانيتنا ، لا نشعر أن خيانتنا تمسه » (Mauriac) . قد تكون الأهواء منتصرة وحصرية ولكن كذلك أهواء مكافحة ، أي قوى متناقضة ؛ كذلك هو الحب والطموح ، البخل والحب . . .

يعرف الهوى ، الى جانب هذه النهايات العادية وهي النفاد والتحوّل ، حالات قصوى تصل الى الانتحار والجريمة ؛ وهذه أيضاً ، تعتبر في الأساس ، نهايات طبيعية ، لأن الولهان إذا حرم أولاً من سبب حياته فهو لا

يعود موجوداً . إن غريزة الحفظ والهوى يتماثلان ولا يشكلان إلا واحداً ، (Ribot) . فيما بعد ، حتى وإن تم إرضاء الهوى فإنه يمقت الحياة : ما العمل مساء انتصار عابر وتام إذا لم يكن الاختفاء ؟ إن العاشق المكتفي لم يعد لديه شيء ينتظره سوى الخيانة والشقاء . أخيراً ، تؤدي المغالاة في الهوى الى استنفاد الوهان فيقتل نفسه أو يقتل الآخر ليتخلص من جحيم الحياة . فالجريمة تكون حينئذٍ انتحاراً على الشخص الآخر ؛ وعندما يدمّر الإنسان موضوع ولعه ، فهو يدمر في ذاته القلق والرغبة اللذين يستنفدانه .

الفصل الثالث

مصادر الهوى

يمكن أن يخطر ببالنا أولاً أن نربط الأهواء بالمزاج ، وثمة تراث فيزيولوجي كامل في تفسيرها . كانت هذه الفكرة شائعة في القرن السابع عشر : لقد كتب روشفوكو (La Roche foucauld) : « إن الأهواء ليست كلها سوى الدرجات المختلفة لحرارة الدم وبرودته » ؛ ويعتبر ديكارت أن تنوع حركات الأفكار الحيوانية يفسر كيف أن غرضاً واحداً يمكن أن ينتج الكراهية أو الحب ، الخوف أو الشجاعة . ويعتقد ريبو (Ribot) في كتابه «Essai sur les passions» « إن الأسباب الداخلية هي الأسباب الوحيدة الحقيقية وفي النهاية ليس ثمة سوى سبب واحد : التكوين الفيزيولوجي » . ولكي نحدد هذا الأخير ، أليس من الأفضل التوجه الى الهوى المرضي والى الذهان الانفعالي ـ الذي سنصف فيما بعد أشكاله الرئيسية ـ اللذين يبينان لنا ، مع التضخم المرضي ، العوامل العضوية الحاضرة سلفاً في الهوى العادي . أما بوريل (Borel) فيعتبر في كتابه «Les psychoses passionnelles» ، أن الأسباب البعيدة للهوى المرضي تكمن في طبع هذياني ناجم عن خلل اغتذائي أي :

إصابة جرحية أو وظيفية لقشرة الدماغ ، هي التي تحدد ، مقترنة بصورة عامة مع إصابات أخرى ، جملة متسقة من السمات الطبائعية : فالذهان « تصنعه نسبة مفرطة من التكبر والريبة ، من حب الذات والنزق » مرتبطة بشكل خاص من الذكاء : الميل الذي لا يقاوَم للمنطق ، « المسيرة العفوية نحو التنظيم ، أي التجريد التخطيطي والتبسيطي على حساب الحقيقة الملموسة الدقيقة والمتعددة الأشكال » . فالذهاني ليس معادياً للمجتمع ولكنه يكون شخصاً غير متكيّف ، في صراع دائم مع بيئته ومنعزل بمحض إرادته ، ويكون أحياناً ، على غرار روسو ، صديقاً للطبيعة التي تشيع فيه الهدوء وتساعد أحلامه التعويضية . يقال لنا ، « ان كل علم النفس الذهاني يوجد مضخماً في الهوى » . ولكن ، لكي يتم تشويش الشعور والذكاء بصورة جذرية ، يقتضي أن نضيف الى هذه الشروط البيولوجية أسباباً قريبة ، فيزيولوجية هذه المرة . ثمة عادة توازن عصبي ـ عضلي ، حيوية عصبية ـ عاطفية ؛ إن الفرد العادي يتحدد بنسبة معينة بين الصفة الشعورية لمدركاته الحسية (الموضوع الحزين أو الفرح) وردة الفعل الانفعالية . يعترف بوريل (Borel) ، أنه إذا أخل بها لأسباب عضوية « ما تزال غير معروفة » ، يتم التطور نحو الذهان المسمى هوسي ـ كئيب ، وهو تعاقب الإثارة والوهن . « والهوى ليس شيئاً آخر » . فهو يمثل شكلاً منشقاً عن الذهان الهوسي ـ الكئيب » عند ذي طبع ذهاني ، إذ « إن كل خلل عضلي يثير من باب أولى نزعة مستفيدة من الحالة النفسية . . . إن الغيرة الخفية تصبح هوى حاسداً ، ويصل الإشمئزاز الى الكراهية ، وتتحول الرغبة في الحب الى مسّ شبقي ، وتنتقل قناعة دينية غامضة الى الصوفية . . . » . « للهوى إذن أصل متواضع هو إضطراب بسيط في المزاج » وهو يتبع تغيرات هذا المزاج خطوة خطوة .

هذا التحليل ـ الذي ينبغي أن نضيف إليه الملاحظات القديمة لجاني (Janet) حول مرض الهواجس النفسانية لدى الشغوفين ـ يقدم بصورة صريحة على أنه يطبق فقط على الذهان الانفعالي . وبوريل (Borel) يميزه بدقة عن

الهوى العادي : في هذه الحالة يلعب الوضع الخارجي الدور الأساسي ، ويعيش الشغوف كذلك في الغبطة والفرح العميق . « فهاوي المجموعات ولاعب القمار ، واستبداديو الفن والإيمان . . . كثفوا في الثقافة الحصرية لأنظمتهم فرحاً نقياً يرضيهم بشكل كامل » ؛ على العكس ، يعيش الشغوف في ضيق غامض وفي عذاب معنوي . فالخلل الاغتذائي وحده يربط عندها بين السوي والمرضي .

يبدو إذن أن الاختصاصي يعترف هو نفسه بالمدى المحدود للتفسير الفيزيولوجي . ومع ذلك يمكننا التساؤل عما إذا كانت ما تزال تحتل مكاناً مهماً عبر الاحتفاظ لها بالخاصية الحصرية للنطاق المرضي . في الواقع ، من الصعب جداً ، على عكس ما يعتقد بوريل ، التمييز هنا بين العادي والمرضي إلا بالدرجة . يعتبر لاغاش (Lagache) ، إن ما يصنف الذهان الانفعالي على حدة ، هو « وجود علاقات بنيوية بين الذهان والأحداث المعاشة » . ثمة موضوع انفعالي ، هذيان منظم حول وضع مركزي ؛ والحال أن ذلك هو الجوهر نفسه للهوى المركزي . يشدد « بوريل » غالباً على ذكاء ما هو انفعالي . « إنه يمتحن ويتقصى ويحلل ويفتش في التفاصيل . . » فهو إذن يتركز على الموضوع الذي قدمته الحقيقة الواقعية . أما فيما يتعلق بالمزاج القلق وفي ضيق الذهان ، فقد رأينا أنهما كانا بالتأكيد جزءاً جوهرياً من كل هوى . لكن إذا كان الأمر كذلك ، فإما أن يكون التفسير الفيزيولوجي عاماً وصحيحاً بالنسبة لجميع أشكال الهوى ، وإما أنه غير صحيح في أي مكان ، حتى لدى الهاذي .

ذلك بالتأكيد ما يؤكده تحليل الذهان الهذياني لدى الانفعالي . فالتكبر والريبة يفترضان وضعاً اجتماعياً وصراعات ؛ إنهما مخلوقان ثانويان ، فالمزاج الذهاني الهذياني ليس مصنوعاً من التكبر والريبة ، وإنما هو يصبح كذلك عبر صراع الميول التي ما تزال غامضة وغير متميزة ، مع البيئة الاجتماعية . إن المزاج القائم على الأساس نفسه يمكن أن يعتبر عادياً في مجتمع ما وأن يدان في

مجتمع آخر ؛ هكذا هو الوضع بالنسبة لجنون العظمة لدى شعب الكوكيوتل (Kwakiutl) (*) الذي درسه دافي (Davy) وموس (Mauss) ، حيث يعتبر مثالاً مفروضاً من قبل الجماعة ، وفي المجتمعات الغربية . ووفقاً للحالات ، يصبح الفرد أو لا ، شغوفاً ناضجاً لـلانعزال . فإما أن يحقق في الغبطة شخصيته ، وإما أن يصبح هذا القلق وهذا المضطرب الذي يدفعه الرأي العام باستمرار نحو الوحدة . إن بعض الأفراد المحجور عليهم في مستشفياتنا قد يكونون في مناطق أخرى سحرة مبجّلين أو قادة للشعوب يتغنى الشعراء بإنجازاتهم . (راجع Bastide ، Sociologie et psychanalyse) .

من جهة أخرى ، أليس من الصعوبة بمكان فهم كيف أن فوارق فيزيولوجية عضلية بسيطة ، يمكن أن تولّد إما الكراهية (الإثارة) وإما الغيرة (الانهيار) ؛ وأن ذهاناً بارزاً جداً يمكن أن يتحول الى هذيان سوقي متعدد الأشكال ؛ وذلك يكون أقل بروزاً ، في الحالة الشعورية المنظمة ؛ يقتضي أن يعطي الشخص لإثارته معنى عدوانياً ، ولانهياره معنى كارثياً ، فهو يسعى إما للمحافظة عليها وإما للتعويض عنها ، وأن يعطيها قيمة مرتبطة بتاريخه الفردي وبوضعه الاجتماعي ، لكي يتمكن فرق بسيط في الدرجة بين عمليات فيزيولوجية من أن « يعطي » فرقاً طبيعياً بين نزعتين شغوفتين . إن الإضطرابات الفيزيولوجية للانفعالي لا يمكن فصلها عن تاريخه الشخصي ، والسلوكيات التي تطلقها ليست سوى تعبير عن مواقف سيكولوجية غدت طبيعية ومترسخة بصفتها هذه في الدماغ ، وهكذا لا تعود السببية البيولوجية تقوم إلا بإضفاء الرمزية ، في المستوى المعقد للمواقف الشعورية ، على سببية اجتماعية ـ نفسية علينا أن نلقي الأضواء عليها الآن .

قد يبدو من المفارقة البحث عن أسباب اجتماعية لتكوّن الأهواء

(*) قبائل هندية تعيش حالياً في كولومبيا البريطانية .

وتطورها ؛ أليست تمرداً ضد البيئة والأعراف الاجتماعية وتأكيداً للذات المتحررة ، مع احتمال المعاناة من ندم مكتوم من المقتضيات الجماعية ؟ الهوى يشكل فضيحة فهو يتملص من الامتثالية العاطفية .

إلا أن البيئة تغذي الأهواء بما ليس سوى عقبات . وهكذا ، « ما زال الريف يواجه الهوى بالعقبات التي تخلق المأساة . فالبخل والتكبر والكراهية والحب ، الواقعة كلها تحت الرقابة المستمرة ، تختبىء وتتقوى من المقاومة التي تتعرض لها . وبما أن الهوى تحتويه الحواجز الدينية والتسلسل الاجتماعي ، فإنه يتكدس في القلوب » (Mauriac, La province) .

كما أن البيئة تعطيها تعبيرها . كان بلونديل (Ch. Blondel) يقول : « تسود نماذج من الشعور مثل نماذج الثياب . فالأهواء تصبح زياً مثل زي الشعر » . والحب المتيّم يقتبس مفرداته من شعر الغزل ومن روايات الفروسية (نشوة حتى الإغماء ، جرح يولّد اللذة ، شراب المحبة ، فرح في الإفراط بالألم الخ) . ، ثم من أميرة كليف (La Princesse de Clèves) والوييز الجديدة (La Nouvelle Héloise) وفرذر (Werther) . . . فالطلاب والمثقفون والبورجوازيات الرومنطيقيات الصغيرات ، يمثلون دوري إيرناني (Hernani) ودونا سول (Dona Sol) ويعانون فعلياً المشاعر التي توحي بها الكلمات . لقد كتب فاليه (J. Vallés) يقول : إن الأفراح والآلام والغرام المتقم ، ضحكاتنا وأهواءنا والجرائم ، كلها منسوخة . ليس ثمة واحدة من انفعالاتنا صادقة ، فالكتاب هو هنا » . واللغة هي الانعكاس الأمين للتنظيم الاجتماعي .

وهكذا ، بما أن الحضارة الصينية قائمة على العائلة والعائلة قائمة على غياب الحب ، كان أي مظهر من مظاهر الحنان بين الزوج والزوجة يعتبر غير لائق . . . « فمفهوم الحب غير موجود في الصين . وفعل « يحب » يستعمل فقط لتعريف العلاقات بين الأم والأبناء . فالزوج لا يحب المرأة وإنما لديه مودة تجاهها « الى حد ما » . وبالتالي ، « إن موقف الأوروبي الذي يتساءل :

هل هو حب أم لا ؟ . . . هل أحب حقاً هذه المرأة أو هل أعتقد إني أحبها ؟ . . . هل أحب هذا الشخص أم أحب الغرام ؟ . . . يمكن لطبيب نفساني صيني أن يعتبر هـذا الموقف دليل جنـون » (حسب Léo Ferrero ، Désespoirs) .

وهكذا ، فإن العناصر الشعورية للهوى ، وليس فقط الصيغ ، تعطيها له البيئة الاجتماعية .

وإذا تعمقنا في صميم الهوى نفسه نرى أن تشبثية بعض الميول مدينة بكل شيء الى الجذب الجماعي . إن هوس هواة الخزامى أو الرشم ، الذي وصفه لا برويير (La Bruyère) هو عادة يخلقها ما درج عليه الناس ، والندرة هي التي ترفع أسعار الأشياء ، حسب المعيار الخاص بالنظم الاقتصادية الليبرالية . فالبخل يخرج من عادة التوفير ، وهو يفترض نظاماً قائماً على الملكية الخاصة والتوفير ، إنه مرض « الإفراط » ، أي المبالغة المحضة لموقف مفيد اجتماعياً . وإذا كان الطموح موجوداً في كل مكان ، وكذلك بأشكال مختلفة جداً ، فذلك لأنه بالتحديد هوى اجتماعي .

يعتبر ماركس أن مبدأ الأهواء يكمن بالتأكيد في الاستلاب الاقتصادي . يقول هيغل : « إن جوهر الإنسان هو العمل » ، وإنما باعتباره عملاً عفوياً ، وحاجة للعمل . فالبروليتاري المكره على العمل لا يعود يشعر بأنه يتحرك بحرية إلا في إتمام وظائفه الحيوانية أي في الشرب والأكل والإنجاب . وحينئذٍ تصبح هي كل وظائفه . في المقابل ، لا يهتم الرأسمالي بالأشياء لأنه لا ينتج ؛ وتصبح حاجته للامتلاك غاية في ذاتها ، يرمز إليها الجشع والبخل . فمن ناحية الأهواء البيولوجية ، ومن ناحية أخرى الأهواء المعقلنة . وفي الحالين يرتبط الهوى بفساد وتجريد الأموال وهو سمة خاصة بالمرحلة الرأسمالية للانتاج .

ولكن ذلك لا يصل الى الميول التي تبدو في ظاهرها أنها الأكثر عداءً للمؤسسات القائمة ، والتي لا تمت الى أصل اجتماعي .

وهكذا ، فإن دون جوان (Don Juan) أو شغف الإغواء ، هو نمط غريب تماماً عن العادات الدينية والاجتماعية في كاستيل وأندولوسيا ، ولكنه يمثل تماماً روح النهضة الإيطالية وبصورة خاصة الماكيافيلية التي كانت تجتاح أوروبا . وقد نشأت أسطورة دون جوان في إسبانيا تحديداً لأن هذا الفكر الجديد كان يصطدم هنا أكثر من أي مكان آخر بالتقاليد ويشكل نوعاً من الفضيحة . إذن كان يمثل التسوية ، تحت شكل الجمالية ، غير الواقعية ، بين المجتمع السائد والأشكال الاجتماعية الجديدة الناشئة .

في كتابه حول « الحب والغرب » (L'amour et l'Occident) يبذل «D. de Rougemont» جهده ليبيّن أن « الحب المتيّم ظهر في الغرب كردة فعل على المسيحية ، في النفوس التي كانت ما تزال تعيش فيها وثنية طبيعية أو موروثة » . وهذا المثل يظهر برأينا ، في صورة رائعة ، مرونة التفسير الاجتماعي . وبالفعل ، يظهر الحب الغزلي في قصيدة الشعراء الجوالين (Troubadours) ورواية «Tristan et Yseult» ـ وهو تاريخ نشوء الحب المتيّم في الأدب وفي النفوس ـ في تناقض مطلق مع الفوضوية الفظة للأخلاق الاقطاعية . (« لم يكن وضع المرأة في مؤسسات الجنوب الاقطاعية ، أقل تواضعاً وتبعية من وضعها في مؤسسات الشمال » ، (Anthologie des troubadours, A. Jeanroy) . هل يقتضي إذن أن نرى في ظهور هذا التجديد الشعوري فشلاً للتفسير الإجتماعي ؟ وهل يكون الحب المتيّم تعبيراً عن حاجة أساسية لقلب الإنسان أو هو كذلك ابتكار عفوي لبعض الأفراد ؟ إن كلام المؤلف لا يقصد منه تفحص هذه القضية ؛ إنه يشير على الأكثر وبشكل عابر ، إلى ضعف بعض التفسيرات السوسيولوجية[1] ، إلا أن

---

(1) يقول «Vernon Lee» (Medieval Love) في المحاضرات المتوسطية ، كان هنالك « غلبة عددية ضخمة للرجال » ولم تكن تستطيع سوى قلة أن تتزوج . من هنا جاء إضفاء المثالية على شيء مرغوب فيه وصعب المنال . يقول «Rouge mont» يمكن أن تؤخذ المعلومة بعين الاعتبار لكنها لا تفسر شيئاً محدداً في الإجمال فيما يتعلق بالبيان الغزلي (نضيف ، وكذلك بالنسبة للطبيعة الخاصة بالحب الغزلي) .

الفرضية التي يعرضها يبدو لنا أنها قابلة للتمثل تماماً من قبل علم الاجتماع . إن إضفاء المثالية على المرأة والتقشف التطهري (العقبات والتجارب التي تجعل العاشق جديراً بالمعشوق) ، وحب الموت الذي يجمع ، واحتقار الزواج ، والظمأ الى الذوبان الصوفي في لذة العشق ، كل هذه السمات تكون النقل الدنيوي المرئي للمواضيع الرئيسية للبدعة المانوية في القرن الثاني عشر في بروفانسا . وبما أنها كانت مرغمة على التنكر بواسطة الارثوذكسية ، فقد استبدلت الله بالمرأة في أعمال الشعراء الجوالين ، وهكذا أمكنها أن تحتفل دون خوف من العقاب برعبها من العالم وبإيمانها في الذوبان الصوفي الكامل ، هذه المواضيع التي تدينها كنيسة روما . وتحت هذا الرداء ، كانت تخدع الجمهور والأرثوذكسية نفسها ، في الوقت الذي سنرى فيه الصوفيين الرومان يقتبسون من لغة العشق التي أنشأتها البدعة ، التعابير نفسها لحالاتهم .

والحال ، أن هذه البدعة هي بالتأكيد ظاهرة اجتماعية ظهرت في لانغدوك (Languedoc) في القرن الثاني عشر ، وكان يساندها تراث مانوي عريق . كان ثمة كنيسة ، وجماعات مانوية ؛ وكانوا يعيشون فيها بأسوأ خطر اجتماعي ، كما يقول «Rougemont» ؛ ولكنها لم تكن أقل تمثيلاً لهم ، كانت تمثل بصورة خاصة ، التطلع الغامض لكتلة المحرومين الهائلة الى التحرر ، بمواجهة المسيحية الرومانية ، وهي الدين المساند للسلطات الزمنية . فهم يعتبرون أن العالم سيء ولا أمل في تحسينه ؛ فالسعادة والسلام يكمنان في الموت ؛ وهكذا أليس ثمة مفارقة كبيرة جداً ربما أن نسمع من خلال صرخات الحب المتيّم ، الصدى البعيد لشكوى الطبقات الاجتماعية المقهورة .

ثمة مثل آخر يقدمه لنا إغراء الحرب التي تبدو مناقضة جداً لوجود المجموعة . إن الصيغة المقدسة والساحرة للحرب وسيطرتها على الفرد تعود في الحقيقة الى التفسير الاجتماعي للعودة الى الفوضى ، وهي مياه الشباب التي تبعث الرابطة الجماعية بعد فترة طويلة من السلام . فالفوضى مقدسة ، والحرب مقدسة لأن الرابطة الاجتماعية هي بالطبع مقدسة في نظر الفرد

(راجع R. Caillois ، Quatre essais de sociologie contemporaine) . « في فترات التأجج هذه ، يبلغ المجتمع مجده الأعلى والأكثر حسياً » (Caillois ، المصدر السابق) .

أخيراً ، مما لا ريب فيه أن الأطروحة السوسيولوجية تعرض بسهولة للشعور الغامض الى حد ما بالذنب ، الذي يعانيه الشغوف ، ولجهوده لإعادة إيجاد التوافق الاجتماعي بواسطة المنطق الشعوري . إذا كانت الأنا الحقيقية هي الأنا الاجتماعية ، أي ثمرة التأثير الذي تمارسه المقتضيات الاجتماعية على سلوكنا ، فإن الوحدة الخلقية تغدو غير محتملة بصورة سريعة . يقول بلونديل (Blondel) : « إن غضبنا وكراهيتنا مليئان بالنزعة التبشيرية ، فلا يتم إرضاؤهما إلا عندما يؤكدهما حكم الآخرين ، ونحن لا نكلّ من البرهنة عليهما . . . » ومن جهة أخرى : عندما تفرض الأهواء نفسها علينا نبذل جهداً ضميرياً شعورياً كبيراً لنتبرأ منها ، أو لتبريرها عبر تمويهها ولإعطاء حق الإقامة الخلقية في الوجدان لمشاعر ممنوعة الى حد ما » (Introduction à la psychologie collective, passion) . يعتبر عالم الاجتماع أن هذا العنصر الخلقي في الإدانة والتبرير جوهرية بصورة مطلقة : فالنزعة الغالبة والمتحمسة لا تصبح شغفاً ، ولا تأخذ صفة المعاش المستقل إلا إذا وعى الفرد معارضتها المعايير الجماعية للمجموعة . فالإنسان نفسه يشعر أنه عادي أو مشغوف وفقاً لموقف البيئة التي تقبل سلوكه أو تتسامح إزاءه أو تلومه عليه . إن حالة الشغف هي أمر نسبي مرتبط بالنمط الاجتماعي ، باعتبار أن الوعي الخلقي هو التعبير عن الإلزامات الاجتماعية .

وهكذا يزعم عالم الاجتماع أنه يحلل المكونات الثلاثة التي ذكرنا أنها موجودة في الحركة الانفعالية : إن المجتمع هو الذي يخلق في آن واحد ، الأدوات والأسلوب وحتى فرادة الهوى بالنسبة لأشكال السلوك المقبولة ، وكذلك النزاع الخلقي الذي يضع الشغوف بمواجهة نفسه وبمواجهة المجموعة .

يبدو التفسير السوسيولوجي للوهلة الأولى طموحاً جداً وحتى متناقضاً ؛ إذ كيف يمكن القول إن المجتمع نفسه ينمي ويدين الميول نفسها ؟ إذا كانت المجموعة بحاجة الى سلطة مستبدة أو الى تقييدات شديدة على الاستهلاك ، كيف يمكن أن يكون الطموح والبخل أهواء ؟ لكن هذا يعني تناسي أن تنمية الميول وقمعها يمكن أن ينسبا الى عناصر أو فترات اجتماعية مختلفة . يمكننا بالأحرى الاعتراض على التمثل الكامل للأنا الخلقية في الأنا الاجتماعية . ليس ثمة تناسب دوماً بين القوة الاجتماعية لقاعدة خلقية وتبكيت الضمير الذي يعانيه الشغوف نتيجة لخرقها . ثمة كذلك أهواء جماعية ، سياسية أو عرقية على سبيل المثال ، تستبسل في تبرير نفسها خلقياً أمام لوم الرأي العام الخارجي ، وهي مصممة تماماً في الوقت نفسه على عدم الاكتراث به (هكذا كانت الهتلرية تكشف خاصيتها الانفعالية) . يمكننا كذلك التساؤل لماذا يكون بعض الأفراد بالذات عرضة للشغف ، ثمة عنصر يتعلق بالتاريخ الفردي أو بالصفات التي تتعدى علم النفس الجماعي . أخيراً ، يقتضي ألا ننسى ، بصورة خاصة ، أنه يوجد في المجتمعات عناصر معادية للمجتمع ، وأجزاء « غير مدنية » في الحياة المدنية ؛ فالأنانية والعنف يظهران في الاستعباد والقنانة ، والقهر الرأسمالي أو التوتاليتاري . مما لا شك فيه أن هذه العناصر تتحول بواسطة ارتباطها بالميول الغيرية بصورة طبيعية ولكنها تحتفظ بمطالبها الخاصة ، ويمكن أن تكون الأهواء هي التعبير عن الفرار من المراقبة . وهكذا يمكن للطموح أن يكون في آن واحد ، تحولاً للغريزة العدوانية بواسطة الحياة الاجتماعية التي تجعل منها حباً للمجد وإغراء بالسيطرة في عالم مهجور من وجود الآخر المربك . إن الحاجة القوية للوحدة المميزة جداً للهوى حتى المهذّب (تقول تيريز دافيلا [Thérçse d'Avila] أنه أثناء النشوة « ينبغي على النفس أن تفكر كما لو لم يكن موجوداً في العالم سوى الله وهي ») ، ليست دوماً الحاجة لمجتمع آخر وإنما الحاجة لغياب أي مجتمع . إن مثل هذه الحاجة لا يمكن أن تنشأ من أي شكل للحياة الجماعية ، وإنما هي تشهد على الحاجة

للاستقلال الذاتي الذي يمكن أن يدينه الشخص ولكن بسبب المغالاة فيه وليس بسبب طبيعته . يظهر الشغوف اهتماماً عنيفاً بنفسه وبتاريخه الشخصي ، وتسكنه فكرة أنه هو بالتحديد وشخصياً ذو الشأن بإنقاذ نفسه ، وعلينا أن نبحث الآن من ناحية علم النفس الفردي عن مصادر الموقف الغريب عن الغريزة الاجتماعية ، بكل أشكاله .

حاول علم النفس ، على أثر الأخلاقيين الكلاسيكيين ، تحليل المشاعر الأولية التي يشكل تركيبها قوة كل هوى . هكذا فعل سبنسر (Spencer) (راجع أعلاه تحليله للحب) أو ألان (Alain) . إن علم النفس السريري ، في تحقيقه الأعمق حول محور التاريخ الفردي ، يربط الأهواء بطبائع الشخص . ويسمح التحليل النفسي ، بصورة خاصة ، في إلقاء الضوء على أفق الأهواء الراشدة . بالطبع لم يهتم أبداً ، بشكل صريح ، في هذه القضية ، وهو حتى لم يغامر إلا بصورة حذرة ، في مجال أمراض الذهان ، وهي أمراض الشخصية بكاملها ، حيث أمكن الحديث عن ذهانات انفعالية (راجع الفصل الخامس) وظهر أساساً كعلاج للعصاب النفسي ، أي لحالات الاستحواذ ، وهي فضلاً عن ذلك ، أنواع من الأجسام الغريبة في شخصية عادية . إلا أن فرويد استطاع أن يستخرج من طوارىء تطور الليبيدو لدى الطفل ، تصنيفاً للطبائع القائمة على هيمنة هذه الفترة أو تلك في مجرى هذا التطور(2) . ومن جهة أخرى ، أشار المحللون النفسانيون غالباً الى الصلة السببية بين تثبيت الليبيدو في هذه المرحلة أو تلك وبين هذا الهوى الراشد أو ذاك . أخيراً ، إن المبادىء العامة للتحليل النفسي ، بصورة خاصة ، أي الكبت والتثبيت والوجود غير الواعي للميول المكبوتة ، وحضور الأنا المثالية والتسامي ، تشكل رسماً بيانياً تفسيرياً للحالات الانفعالية .

لن نذكر هنا من التحليل النفسي إلا ما ليس بد من معرفته لتفسير منشأ

---

(2) V.G. Palmade, La caractérologie (coll. «que sais-je? n° 380», chap. II)

الأهواء(3) . يعتبر فرويد أن الليبيدو يمر في سلسلة من المراحل الطبيعية ، ولكن هذا التسلسل الطبيعي معرّض للتسارع أو للتأخير أو للتوقف بفعل الصدمات ؛ يصف الدكتور ألندي في شهادة رائعة (يوميات طبيب مريض ، Journal d'un médecin malade) وبوضوح تام نتائج هذه الصدمات المتتابعة :

إن الغريزة مكوّنة بشكلٍ يؤدي بها الى أنها عندما تصادف مانعاً دون إرضاء ميولها ، لا تتعداه أبداً لكنها تبقى دائماً مشدودة نحو الهدف نفسه ، مثل تلك الحشرات التي ، إذا ما أوقفت بشكل مصطنع دون تنفيذ فعل آلي ، تتشبث طوال حياتها في إعادته ، حتى ولو أصبح هذا الفعل غير ضروري تماماً بفعل ظروف مستجدة ؛ كذلك الطفل الذي اصطدم تطوره الغريزي بوضع غير قابل للحل ، فإنه يكتسب عصاباً نفسياً يؤدي به الى أن يبقى طوال حياته مركزاً على حل القضية الطفولية الساقطة نفسها ، متشبثاً في البحث في كل مكان عن وضع التجربة نفسها ، على أمل حلها دون شك ولو مرة لصالحه ، وهو مقيد في الحقيقة بقدرية عبثية ، تشكل عذابه الأبدي . هذا الوضع النموذجي ، سيجد الوسيلة لإعادة بعثه كلما استطاع ذلك ، يقوده الى ذلك الحدس المدهش للغريزة ، مع الثقة العمياء بآليتها ، وسيجعلها تبرز من الظروف التي تظهر أنها لا تناسبها إلا قليلاً . ذلك هو معنى القدر .

أليست كل سمات الهوى مرسومة في هذه اللوحة ؟ تشبثيته ، التفاوت الصارخ بين حدته وتفاهة الغرض الظاهر ، قدريته ، عناده . . . . فالشغوف يشعر أنه فريسة قدر وهذا القدر موجود ، إنه في داخلنا .

يكفي أن نضيف الى هذه اللوحة صورة الأنا المثالية ، هذه الطبيعة الثانية. التي تكوّنها التربية والتي تضاف الى السلوك البدائي حيث تتحرك الغريزة دون إكراه ، لكي ندرك الانزعاج والضيق وعذابات الهوى . إن هذه الطبيعة

---

(3) يمكننا مراجعة كتاب «La psychanalyse de D. Lagarde» في مجموعة Que sais-je?

الثانية « تراقب وتوجه وتهدد كما كان الأهل يراقبون ويوجهون الولد » (فرويد) . إنها غير واعية ، بقدر ما هي النوازع الغريزية التي تتصدى لها ، ولا تدرك الأنا الواعية للشغوف وجودها إلا بواسطة الشعور بالذنب ، لا بل القصاص الذاتي ، والانطباع المخيف والغامض بأنها مذنبة ، لا نعرف لماذا ، ولا أمام من (يقال بشكل غامض : « أمام ضميرنا ») .

يعود التحليل النفسي ، في تاريخ التحليل الفردي الى اللحظة التي انتزع فيها الطفل من أحشاء أمه . إن « صدمة الولادة » (O. Rank) تترك آثاراً عميقة في اللاوعي . يعتبر شرويدر (Schröder) أن النشوة الصوفية ليست سوى عودة رمزية الى الوضع داخل الرحم . ويرى فرانزي (Ferenczi) في الامتلاك الجنسي عودة جزئية الى جسد الأم . ونحن نعرف كيف أن صورة الأم وحضن الأم ، تسكن الحب الراشد (« سيحلم في كل مكان بدفء الحضن ») . وحتى الهوى المريض بالعدم ، اكتشفت فيه (Lacan) العودة الى حضن الأم ، بالاستناد الى تمثل الموت في قسمات امرأة . تشير أنيتا موهل (Anita Muhl) بعد دراستها للانتحار في إحدى مدن كاليفورنيا أن كل شيء فيه هو رمز : الماء ، صورة الولادة ، اجتماع الغروب والموت عند غروب الشمس ، هدوء المساء ؛ إن مشهد الانتحار يستحضر العودة الى الحياة السابقة للولادة .

يمر الطفل بعد ولادته بمرحلة الإثارة الجنسية الشفوية (المص) ، التي يأتي الفطام ليلغيها بشيء من القسوة غالباً : وهنا صدمة جديدة رأوا فيها أصل النهم في فترة البلوغ ، وذلك يعتبر بمثابة تعويض رمزي[4] . عندها ينتقل

(4) في حديثه عن حالته الشخصية كتب الدكتور ألندي يقول (المرجع السابق) : « من المحتمل لدي أن هذه التجربة العنيفة جداً ، خلقت ، بسبب قبولها بطريقة استسلامية ، حالة دائمة من الحرب ومن السعار ومن النشاط المفرط لالتهام العقبة التي استطاعت الانتقال من الشراهة أمام الطعام ، الى نهم فكري مريض . . . »

وفي مكان آخر : « كان إذن النظام المادي لحياتي يقوم على القضم الدائم للعقبة » .

الليبيدو الى المرحلة الشرجية . إن التمركز حول هذه المرحلة يفسر البخل « إن البخيل الذي يتمسك بكل شيء ولا يعطي شيئاً هو نوع من المصاب بالقبض النفسي ». إن الشغف بالنظام والطهارة والتسلط ترتبط بهذه المرحلة . ثم تأتي مرحلة جنسية ونرجسية : يعي الطفل نفسه ويركز الإثارة الجنسية على ذاته . هنا يحدد التشبث حاجة طاغية لدى البالغ لأن يكون محبوباً . وهو ربما يفسر كذلك الصفة السحرية للرابط الذي يجمع الشغوف بغرضه ، إذ إن المعتقدات السحرية تجد مصدرها حسب فرويد في النرجسية (يعتقد الطفل بالقدرة الكلية للأنا التي اكتشفها والتي تجعل حركاتها وصرخاتها ونداءاتها ، المحيطين به يهرعون إليه) .

نحو السنة الخامسة تظهر عقدتا أوديب وإليكترا : ينتقل الليبيدو على شخص الآخر ، الأم أو الأب . يمكن أن تصبح العدوانية الأوديبية دائمة ، ومتحولة الى موقف متمرد من حيث المبدأ ضد كل أشكال السلطة .

وفي السن نفسه يعي الطفل بوضوح جنسه ؛ فالرجولة وخصائصها ترمز بالنسبة له الى القوة والقدرة وتأكيد الذات ؛ أما الأنوثة فترمز الى العكس . كما أن النوازع السحاقية لدى المرأة يمكن أن ترتبط باستمرارية هذا الشعور بالدونية وبرفض الجنس الناتج عن ذلك (Complexe de mutilation) .

ثم تأتي المرحلة السابقة للبلوغ : فيعلق الليبيدو نشاطه حتى البلوغ . وطوال هذه الفترة تتبلور التحولات الأولى وعمليات التسامي الأولى التي تحرف الليبيدو نحو القيم العليا ؛ وهكذا نرى ظهور الحس الجمالي ، والتعلق بالثقافة الخلقية والفكرية . وتختفي أو تكبت في اللاوعي النزعات الاستئثارية والحسودة والفظة للطفولة ، ويغدو الحب المترفع ممكناً ، وكذلك أهواء سن الرشد التي تبدأ مع البلوغ بشكل متناسب مع الكبت .

غالباً ما يظهر التحليل النفسي كيفياً لأن مسافة كبيرة شاغرة تمتد بين تكوّن العقد لدى الطفل واليقظة البالغة للأهواء ، وهذه المسافة لا تتعاطى معها

سوى الدراسة السريرية لحالات فردية . وهنا تمثل دورها التحولات وعمليات التسامي التي تغطي الوجه الحقيقي للأهواء وتجعله قابلاً للتعرف عليه . ولكن إذا كانت هذه الأساليب لا تكفي لتحليل الميول العليا العادية التي تعتبر العقد الطفولية مناسبة لها وليس سبباً(5) ، فهي على العكس متكيفة تماماً مع حالة الشغف إذا كانت دوماً تعني حقاً ، كما سنبيّن ذلك ، تعلقاً حصرياً بالماضي .

هل ينبغي تصحيح التحليلات السابقة بواسطة ملاحظات علماء الطباع ؟ فبالنسبة لهم لا تتكوّن العقد إلا لدى بعض الأشخاص (البليد والضعيف الشخصية والرابط الجأش ليس لديهم عقد) ؛ من جهة أخرى ، قد تعبّر أهواء البلوغ بالأحرى عن التركيبات المتنوعة للسمات الطبيعية الخاصة بمختلف الطباع الأساسية ، أكثر من تعبيرها عن حوادث التاريخ الفردي .

وهكذا ، « عندما تقترن اهتمامات شعورية قوية مع حنان قوي ، فإنها ستعطي حباً عادياً . . . وعندما تقترن بنهم شديد وقابلية قليلة التطلب ، ستعطي الشراهة والفسق السوقي . في مثل هذه التركيبة ، عندما يقدر النهم أنه محروم ويخلق عقدة نقص فيصبح المزاج عدوانياً ، يتم الانزلاق نحو الفظاظة والسادية » . وهكذا أيضاً ، يعطي نهم الغضوب الحسد والجشع ؛ أما نهم العاطفي فيعطي البخل المحافظ (G. Berger ، Traité pratique d'analyse du caractère) .

ربما يُفسَّر هكذا لماذا تسيطر بعض الميول ، ولكن ـ وذلك هو المهم هنا ـ ليس ثمة تفسير لماذا تتوجه الى تفضيل هذا الغرض على ذاك . وكذلك لماذا يتوجه أحياناً الفسق المبتذل لشخص نهم وفظ حسياً ، إلى المومسات ؟ يجيب

---

(5) أنظر حول هذا الموضوع :

Les sentiments, par J. Maisonneuve (coll. «Que sai-je?» N° 322.

التحليل النفسي على ذلك متذرعاً بعقدة أوديب التي لم يتم التخلص منها بشكل كامل : فهو يختار بصورة غير واعية نساء مختلفات قدر الإمكان عن صورة أمه . لماذا ينشأ عن نهم العاطفي حب الذهب أو البخل المحافظ وليس طبعاً يتسم بالشح وحسب دون تركيز خاص . ربما لأن الذهب هو رمز أمان أمومي حرم منه الشخص . إذن ، لا يلغي التفسير الطبائعي ضرورة اللجوء الى التحليل النفسي ؛ فهو يحد فقط من توسع نتائجه ويخط الإطار الذي يرسم المحلل النفسي في داخله لوحة الهوى المعاش بصورة ملموسة ، تحت شكله الخاص المرتبط بشيء معين لا يمكن استبداله .

إذن ، ليس ثمة اعتراض جوهري على مبدأ منهج التحليلات الفرويدية ، وكذلك على نمطي التفسير السابقين ، شرط ألا يزعما باستبعاد بعضهما البعض[6] . ولكن علينا الآن أن نسجل حدود كل محاولات التفسير الوراثية . فهي هنا كما في أماكن أخرى ، تجعلنا نتلمس المنشأ ولكن ليس العلة . ففرويد لا يفسر لنا ، لماذا تتملكنا الرغبات غير الواعية ومن بينها في الدرجة الأولى تلك التي ترتبط بالطفولة ، الى حد تحولها الى رغبات انفعالية . لقد لاحظ ذلك الكيي (M. Alquié) إذ قال : لماذا هذه القوة الخاصة في حين أن الرغبات الواعية والحالية لا تتملكنا قط أو أنها على الأقل ، تسمح بسيطرة قواعد الاعتدال عليها ؟ لماذا ينبغي أن يضاعف غموض شعور معيّن من قوته ؟ كما أننا لا ندري لماذا يبدو أن الأحاسيس الأولية المختلفة التي اكتشف ألان (Alain) أو سبنسر (Spencer) أنها في أصل كل واحد من أهوائنا ، إذا كان طبيعياً أنها تستطيع غالباً أن ترضى بامتلاك غرض مشترك ، لماذا يبدو أنها

---

(6) نحن لا نخلط بين منهج التحليل النفسي والمذهب الفرويدي . فمن المعلوم أن أدلر Adler على سبيل المثال ، يستبدل الليبيدو بإرادة القوة بصفتها مصدراً للحياة العاطفية ؛ كما ينكر فالون (Wallon) على التحليل النفسي حق إعطاء تفسير شهواني لاهتمام الطفل بأحاسيسه العضوية ؛ ولكننا لم نشأ أن نعرض في حدود هذا الكتاب سوى للمثل الشهير عن تطبيق منهج عام .

لا تفعل ذلك أبداً من زوايا مختلفة وفي احتمالات مختلفة . إن المرأة نفسها يمكن أن ترضي في آن واحد رغبتي وغروري ، ولكنني لا أميّز أبداً ، إذا كنت شغوفاً بها ، بماذا هي ترضي رغبتي وبماذا ترضي غروري . إنها كلّ في آن واحد ، بشكل لا ينفصم ، وبشكل مطلق إذا شئنا ، وهي بذلك تكون بالتأكيد الشيء السحري ـ الديني الذي سبق ووصفناه . ولكن لماذا ؟

في الحالين ، يستخرج الشرح من تفسير الهوى المعاش .

لا يبحث الماورائيون الكلاسيكيون عن مصدر الأهواء في تاريخ الفرد وإنما في الوضع الإنساني . وهكذا ، يقول مالبرانش « نرغب في أن يكون لدينا الكائن الضروري ، نريد في معنى ما أن نكون مثل الآلهة » . إذن ، نحن نريد على سبيل المثال ، القدرة والاستقلال في الثروة أو في السلطة ويعتبر ذلك شعور عادي . إن الخطأ الذي يخلف الهوى (في المعنى الحالي للكلمة) هو في الاعتقاد أن الثروة أو السلطة تعطيان القدرة أو الاستقلال المطلقين . ومن ثم ننسب الى موضوع شغفنا كل ما نعانيه حياله (الطيبة واللطف والخبث والخشونة) ونرى فيه سبب ما نعانيه . وهكذا يولد الهوى .

يرون كذلك أن الهوى يقوم على الرغبة في الأبدية . والحال أن اللاواعي ـ وعندها نعثر على حقيقة الأطروحات الفرويدية ـ يمثل بالنسبة للإنسان ، نفياً للزمن : وهذا لا يموت في تجاوزه ؛ والطفولة هي المتجاوَز الأبعد ، ولكنها مع ذلك تعيش أبداً في اللاوعي . إذن ، يوجد هنا رمزان للأبدية (بديلان دون ريب ، ولكن هذا بالذات يفسر كيف أن الهوى قلق دوماً) وبهذه الصفة سيشكلان المصدر الموضوعي لأهوائنا . والاقتصار على وجه واحد لكائن أو لشيء، من كل الارضاءات التي يعطيانها لتوسلاتنا الأكثر تنوعاً، يشهد على حاجة للنشوة في الوحدة غير القابلة للانفصام ، التي يولّد فشلها الى تشككية الأخلاقي الذي لا يعود يرى في الهوى إلا وهماً .

مما لا ريب فيه أن هذا التحليل لا يأتي بأي عنصر إيجابي جديد في وصف الحالة الانفعالية ـ على عكس التفسيرات الوراثية ـ ولكنه يكشف الشغوف

أمام نفسه ويمكن أن يسمح له ، باكتشافه ما تملكه حالته كما هو إنساني بطبيعته ، بالتخلص منها بشكل أضمن من العلاجات الطبية العلمية .

في كتابه «Le désir d'éternité» بعث الكيي (M. Alquié) الحياة مؤخراً في الأطروحة الكلاسيكية مقرناً إياها بملاحظات التحليل النفسي . فهو يعتبر أن الهوى يصدر عن رفض الزمن ، والشغوف هو الذي يفضل الحاضر على المستقبل . « . . . إن الأمر الجوهري بالنسبة للسكير هو أن يشرب فوراً ، أما بالنسبة للاعب القمار ، فالأمر الجوهري هو أن يسرع الى الكازينو » . والحاضر يستمد قوته من الماضي . « ثمة العديد من الأهواء نشأت عن العادة ؛ أي من الماضي الذي يلقي بثقله على الحاضر » . ولا يمكن أن تفهم مفاجأة صعقة الحب إلا إذا أصبح الكائن المعشوق ، الجديد في ذاته ، الصورة والرمز لحقيقة معروفة سابقاً .

يفيدنا علم النفس أن انفعالات طفولتنا تحكم حياتنا ، وأن هدف الأهواء هو العثور عليها . وهكذا نجد العديد من الناس ، الأسرى لذكرى قديمة لا يتوصلون لذكرها في وعيهم الواضح ، يجدون أنفسهم مكرهين بواسطة هذه الذكرى ، على ألف حركة يكررونها دوماً . . . فدون جوان (Don Juan) هو على يقين من أنه غير محبوب الأمر الذي يدفعه باستمرار الى الإغواء وهو يرفض دوماً الحب الذي يقدَّم له . . . كما أن البخيل يتذرع غالباً ببعض الخوف الطفولي من الجوع . . . .

إذن ، تشكل العادة والذكرى مصدري الأهواء وهي بالذات تتشكل من أجل نفي الزمن . (يمكننا أن نضيف ، أليس مجرد الميل هو رفض للزمن لأنه يسعى بضراوة ـ لقد بنى فرويد نظامه على هذا الأساس ـ الى التكرار عندما يفشل) . والتكرار هو دليل على حاجة جوهرية للتخلص من المستقبل . إن القبول بالتكرار يشكل جوهر الهوى .

ما هي إذن مصادر هذا « الرفض العاطفي للزمن » ؟ لماذا هذا « التفضيل الغريب لفترة معينة (ماضية) من حياتنا » ؟ يقول كاتبنا « نعتقد

اننا ندرك ثلاثة مصادر أساسية لرفض الزمن . فهو يصدر أولاً من وضع كل وعي جاهز إزاء المستقبل ، ويشتق من طبيعة انفعالاتنا نفسها ، وينجم أخيراً من مجريات تاريخنا » .

أولاً إن انتظار الغد هو حالة من نفاد الصبر والقلق أمام مستقبل غامض ؛ فالقبول بالغد هو قبول المخاطرة والضيق ؛ واليقين الوحيد الذي يجلبه هو يقين الموت . « إن فكرة الماضي هي على العكس صافية ومهدئة ؛ فالماضي تم تحديده وهو يتضمن تاريخنا والأنا خاصتنا ، يمكننا التأمل فيه دون بذل الجهد الذي كان يمنعنا في السابق من تقدير كلفته (نفكر هنا بيروست Proust) .

ثم ، إذا كان صحيحاً أن الإنسان ليس لديه غرائز وإنما له تاريخ ، فإن انفعالاتنا تستمد أصلها من ذاكرتنا وحدها ؛ فهي محكومة بالعموميات الشعورية المستخلصة من تأثراتنا الأولى وتنزع للانتماء الى المحتوى الخاص للاختبارات التي تنشأ عنها » .

أخيراً ، إن تاريخنا ومنذ بداياته ، هو الانتقال من الإرضاء الى المعاناة ؛ والحياة الرحمية تعقبها صدمات الولادة ، ثم الفطام ؛ وتعقب الطفولة المدللة إكراهات التربية ؛ وعندما يغدو الطفل بالغاً عليه « أن يكافح وأن يضبط نفسه ، وأن يتكفل وحده رغباته . . . » . « كيف لا يتطلع الى الراحة وكيف لا تظهر له هذه الراحة مع وجه الطفولة ؟ » ومن هنا ما يعرف بأوهام العمر الذهبي والفردوس المفقود ، فردوس العودة الى حضن الأم .

ولكننا نرى كذلك أن الهوى هو غلطة . إن الشغوف عندما يحكم على نفسه بألا يحب سوى ما هو ميت ، وعندما يرفض زمناً لا يمكن رده ، وعندما يفضل فترات محسوسة من الماضي الذي يحمل في جوهره خاصية الفناء ، فإنه يعيش خارج الواقع ، والهوى هو حلم .

يقول ألكيي (Alquié) أن هذا الرفض الفعلي للزمن قادر على الإنزلاق

حتى إلى المواقف الروحية الأقل أنانية ظاهرياً مثل الموقف الديني أو الماورائي .
« فالدين هو عند الغالبية انفعالي تماماً ؛ إن ما تطلبه الصلوات على الأغلب ، هـو أن تتحقق أمـاني الأنـا . . . وعنـد الكثيـرين من الـذين يغـرقـون في الميتافيزيقا ، يصدر التعلق في الخلود عن بعض الخوف من المهام الزمنية ، وهو يـدل . . . على تعلق بـالماضي الشخصي الـذي يعيـد كـل انـدفـاع نحـو مصدره » . وهكذا ، يوجد الى جـانب الأهواء الأنـانية ، أهـواء روحية ، ويقـدر ألكيي (Alquié) ، ذاهبـاً الى أبعـد أيضـاً ، أنـه حتى الـديـانـات والماورائيات الأكثر نقاءً ، هي كذلك عقيمة مثل الأهواء الأكثر شيوعاً ، منذ اللحظة التي تعرض فيهـا علينا الاتحـاد مع الخلود بصفتـه الهدف الـوحيد للحياة . (إن إرادتنا في أن نكون آلهة هي بالنسبة لنا عبثية بمقدار إرادتنا في العثور على طفولتنا المفقودة ؛ وإن ما لا نعرف القبول به في الحالين هو الخاصية المحدودة للفرد الذي هو نحن » .

يتسـاءل بـرادين (M. Pradines) في بحثـه «Traité de Psychologie générale» : « هل ينبغي أن يكون الهوى مرتبطاً دوماً بـأسبـاب مـا وراثية عميقـة الى هذا الحـد ؟ » . فهو يعتقـد أن السبب العام للأهواء يكمن في استمرار القوى العاطفية الأولية ، والغرائز في طبيعة باتت عقلانية . فالهوى هو الفرار من رقابة الآلية الغريزية بالنسبة لضبط الأحاسيس ، الذي يتحكم فيه الفكر ؛ والشغوف ليس ، في جوهـره ، إنسـانـاً يرفض المستقبـل باسـم الماضي ، وإنما هو كائن عاجز عن الاهتمـام بالتمثيـل العقلاني للمستقبـل بسبب الإغراء الشـديد لحاضر تستيقظ فيه الغريزة .

« إن الاندفاع الذي يسقط امرأة بسبب الحب في خطيئة تدينها في اللحظة نفسها وتشعر أيضاً بثقة أكبر في إدانتها غداً ، ليس له بالضرورة منشأ آخر غير قدرة الرغبة المؤقتة التي تؤججها غالباً شهية الأحاسيس المجهولـة أكثر من الرغبة في تجديد تجارب قديمة : فالاندفاع الشهواني يمكن أن يكون تمرداً ضد عادة أكثر منه استسلاماً أمامها » .

والشيء نفسه يقال عن البخل على الرغم من الاختلاف الظاهري :

« إذا كان ممكناً أن يوجد سبب البخل أحياناً في الفعل المتمادي لخوف طفولي معيّن من الموت جوعاً ، فالماضي لا يعود يؤثر هنا في كل الأحوال لكي يجذب الشغوف وإنما لكي يرده . . . البخل هو مغالاة في الاحتياط . . . فلا يعود يوصي بالفرار من المستقبل وإنما الفرار نحو المستقبل .

لقد خلقت الحضارة الهوى ، غير المعروف بالنسبة للحيوان ، عبر تقديم المنشطات الاصطناعية للغريزة ، والوسائل التقنية لإرواء الغليل بصورة أسهل ، وهذا كل شيء : هكذا فإن الرغبة في الخلود ، ورفض المستقبل ليسا سوى وسيلتين دقيقتين بصورة خاصة وغير ضروريتين دوماً ، لتنشيط الغريزة وحتى لتمويه قوتها المخيفة . فهما يؤثران هكذا بواسطة حدتها النفسانية وليس بواسطة تفسيرهما الماورائي .

يبدو لنا أن الأطروحتين قويتين تماماً لتحليل الاستحواذ الانفعالي وصراعه مع العقل . فكتاهما تذكران عن حق أن كل هوى يكون شهوانياً ، سواء كان يريد العثور على « خصوصية وتنوع ولون ومادة » ماضينا الفردي (Alquié) ، ؛ أو التعبير عن غرائزنا البيولوجية . ربما كانت أطروحة الكيي تستند الى ملاحظة نفسانية أدق : يمكننا أن نبيّن بسهولة ، في الأمثلة المذكورة ، أن سيطرة الماضي ، عند البخيل كما عند العاشق ، سادف تحت إغراءات الحاضر والمستقبل(7) .

إلا أن أطروحة برادين (M. Pradines) تخطىء في تحويل الهوى الى اندفاع لا يقاوم وأعمى : إن الرغبة في الخلود هي التي تعطي هذا الاندفاع صفته المقدسة ، وبدونها تفقد الغريزة كما يفقد الماضي الفردي الوجه

---

(7) إن الخوف من الموت جوعاً توحي بوضوح بالفرار نحو المستقبل ولكنه فرار مغلوط ، مليء بالحلول (المجتمعة بشكل عشوائي) التي تولّد المحاولات العبثية للطفولة الشرهة . أما فيما يتعلق برغبة العشق ، فليس لها قوة إلا إذا قدم الشريك متنكراً ، صورة بعض التجارب السابقة .

الجذاب ، السحري الديني ، الذي يميّز تحديداً الهوى عن ميل حصري وحسب : ان كائناً يرغب في التخلص من الزمن يرى في ماضيه ، كونه يستمر في الوجود بعد غيابه بفصل اللاوعي ، يرى فيه العادة والذاكرة العفوية وصورة الخلود وهو يجد فيه ، بهذه الصفة ، شيئاً مقدساً ، إنه نوع من إله ، يملأ رغبته . والآن ، إذا لم يكن موضوع الهوى سوى قناع أو رمز للماضي سيظهر هو نفسه مقدساً . وبما أن هذا الماضي هو ماضي الشخص، الذي عاشه ، فإن رابطة طبيعية تربطه بالأنا الحاضرة ، رابطة الغرابة والامتلاك المتبادل ، رابطة سحرية بقدر ما هي دينية ، وهي الرابطة نفسها التي صادفناها عند وصف حالة الهوى .

الفصل الرابع

تصنيف الأهواء
والأهواء الرئيسية

إن « حالات الهوى » كما يقول ستاندال (Stendhal) مختلفة كلها عن بعضها (الأمل ، الخوف ، الغضب ، الضيق . . .) ولكن الأهواء كلها متشابهة . فلا نحب الذهب أو السلطة بطريقة مختلفة عن حبنا للمرأة . (من هنا التباس كلمة : حب التي تعني تارة الرغبة بصورة عامة ، وطوراً الانجذاب الجنسي وتسامياته) . يستخلص الكلاسيكيون من ذلك أنه ينبغي عدم مضاعفة الأهواء وهم يقلصونها الى اثنين على الأكثر : « نزقة » (الكراهية) ، و« شهوية » (الحب) ؛ ويمكن القول إن الكراهية ثانوية إذ إن « النفور يرتبط بحب ذواتنا ، أو بحب شيء معيّن نتمنى الاتحاد به » (Malebranche) . ثمة مجموعة من الفوارق النفسانية التي يمكن أن تنوع الحب والكراهية (وهكذا يعتبر مالبرانش أنه ثمة الى جانب الحب « غير المحدد » المتعلق بفكرة الخير العامة ، « حب فرح » إذا ملكنا ، و« رغبة » إذا

تأملنا ، و« حزن » إذا خاب أملنا) ، ولكن لا دخل أبداً لقيمة الغرض الانفعالي .

تبدو هذه الذاتية مفرطة جداً إذ إن ما يهم الشغوف ليست حركات نفسه ، وإنما الغرض الذي يتوجه إليه . وتبدو من جهة أخرى شاذة إلى حد ما لأن الحب والكراهية والفرح والحزن ، الخ . ، تتميّز بوضوح في الشخص ، فهي قادرة تماماً على الاتحاد في الغرض ، إذ إن المرأة نفسها مثلاً تكون الملاك والشيطان في آن واحد ؛ ولقد أشرنا الى التباس موضوع الانفعال وستسنح لنا المناسبة أيضاً للتشديد عليه .

ينبغي إذن أن نحتفظ بوجهة نظر الغرض وأن نقيم عليه تصنيف الأهواء . لكن الغرض يمكن أن يكون ظاهرياً أو واقعياً ، أما الهوى فيمكن أن يكون أعمى أو جلياً . إن الأهواء جميعها تحاول عبثاً أن تكون وهمية ، أما الشخص فيسعى تارة لإرضاء رغبته في الخلود تحت أقنعة متنوعة : الذهب ، السلطة ، المغامرة أو الحب ؛ ويلاحق طوراً ، وهذا نادر ، هدفه الحقيقي بوضوح تام : فالصوفية والفن تحت بعض أشكالها يمكن أن يكونا انفعاليين . وبين النقيضين ، ثمة أشكال وسيطة ، مثل الشغف الباسكالي في اللهو أو «L'amabam amare» الخاصة بالقديس أوغسطينوس .

إن الأهواء وهي عمياء ، تلاحق ، رغم مظهر تنوع غاياتها ، عدداً صغيراً من الأغراض . فلا يهم إذن إذا كان ثمة عدد غير متناه من أغراض الرغبة ، « إذا كان غرض واحد يمكن أن يحثها كلها (الأهواء) وإذا كانت عشرة أغراض لا يمكنها أن تحث سوى واحد » (Malbranche) .

بما أن برادين (M. Pradines) ميّز بين ثلاثة ميول أساسية (غذائية وجنسية وتجمعية) ونفور أول وحيد : ضد الألم ، فإنه يرى إذن أربعة جذور لكل الأهواء . هكذا يكون لدينا الأهواء البيولوجية (الشراب ، الطعام الفاخر) « وهي أهواء خفية لدى الذين يظهر أنهم لا يملكونها » .

ـ الحب الذي تعتبر الغيرة شكلاً طبيعياً له ؛

ـ حب المجد الذي يعتبر الطموح شكلاً له كذلك .

« الأمر الجوهري هو أن تسحر وأن تسيطر » ؛ ذلك هو تفاقم الشعور الاجتماعي ؛

ـ وأخيراً البخل ، الناشىء عن الخوف من الجوع « الذي يظهر عند بعض الحيوانات بشكل غرائز التكديس » .

يمكننا أن نأخذ على هذا التصنيف إهماله التناقض بين غرائز الحياة وغرائز الموت والتشابك فيما بينها ؛ فالأحقاد الأساسية ، الشيطانية(1) وكذلك بعض أشكال الحب الامتلاكي لا يمكن أن تجد مكانها في نظرية برادين (M. Pradines) .

سنعرض تصنيفاً أكثر مرونة للأهواء العمياء القائمة على وجود ثلاثة مراكز رئيسية للاهتمام : الأنا والعالم والآخر . ثمة أهواء خاصة بالأنا : الشراهة ، والبخل ، والتعصب على سبيل المثال . ثمة أهواء أخرى ترتبط بالآخر : الحب ، والطموح ؛ وأخيراً تختص أخرى (مثل لعب القمار وحالات الشغف الفكرية) بفتح العالم أو بالتعرف عليه . من المؤكد أن كل هوى يمكن أن تندمج في ممارسته بعض الميول التي تشكل حالات الشغف الأخرى . بالإضافة الى ذلك ، بما أن كل هوى هو في النهاية أنانية ، فإنه يتركز بالمعنى الواسع على الأنا . أخيراً ، كل هوى يكون متلبساً إذ ليس ثمة ميول بسيطة محددة لسلوكيات بسيطة ؛ وهكذا ثمة في الحب حاجة للآخر وخشية منه ؛ وفي لعب القمار ، خوف وافتتان بقدرة الصدفة .

لقد تم بالطبع اقتراح كل أنواع التصنيف : بناء للمنشأ (فيزيولوجية وفكرية) ـ بناء لطبيعة الرغبة (أهواء ثابتة ذات طبيعة كابحة مثل البخل ، وحركية ذات « طبيعة حماسية وجامحة » مثل الحب والطموح) ؛ وبناء لمصدرها الكامن في الإفراط أو العيب في المزاج (الشغف بالمغامرات

---

(1) أنظر : Les sentiments, de J. Masonneuve, (Coll. «Que sais-je ?» n° 322).

والكسل ؛ بناء لكونها تصدر مباشرة عن الميل أو لكونها انحرافات أو اشتقاقات (الحاجة الفكرية لدى العالم وعند المهووس على النمط البوفاري (Bouvard) والبكوشي Pécuchet)(*) . كل هذه الأقسام البارعة تنقصها بالتأكيد الدقة ، وغالباً ما تنقصها الفائدة (راجع : Dugas ، Les Passions ، in Nouveau Traité de Psychologie de Dumas)

سنصف الآن بعض الأنماط الكلاسيكية للأهواء « العمياء » وشكلاً مميزاً للشغف « الواضح » : رفض الزمن كما يظهر في مؤلف بروست (Proust) .

I ـ الحب المتيّم

الحب هو علاقة بين أشخاص : وهكذا إن ما نبحث عنه في التملك ، هو هبة الذات من قبل الشخص المملوك . إن الشخص الحاضر في هذه المحبة هو الذي نحب وليس ما يعطيه . فالجسد والجمال والفكر هي أشياء تفقد سلطة إغراء حبها إذا لم توهب . يمكننا حينئذٍ التمتع بها ولكننا لا نحبها . إن الجهل لهذه الفكرة يحوّل الحب المتيّم لدى القدماء الى مجرد سراب خيالي ، والى خطأ في تقييم صفات الغرض . لقد أعطى لوكريس Lucrèce(*) وصفها الكلاسيكي(2) . إن المثالية الانفعالية لا تقوم على التحويل النوعي لكل

(*) Bouvard وPécuchet ، رواية غير مكتملة لفلوبير .

(*) شاعر لاتيني ولد في روما نحو 98 ـ 55 قبل الميلاد .

(2) « هل عشيقتهم سوداء ، إنها سمراء حادة ؛ قذرة وتثير الغثيان ، تكره الزينة ، مريبة ، إنها خصم بالاس (Pallas) : نحيلة وخالية من اللحم ، إنها ظبية مينال ؛ ذات قامة صغيرة جداً ، إنها واحدة من النعم ؛ ذات ضخامة كبيرة ؛ إنها جليلة ؛ إنها تتمتع ، وذلك تليك جميل ؛ إنها صامتة وهي خزان للخفر ، متحمسة ، غيورة وثرثارة ، إنها نار متحركة أبداً ؛ بانت جافة لشدة الهزال وهي مزاج دقيق ؛ منهكة بالسعال ، إنها جمال ذابل ؛ ذات سمنة هائلة ، إنها سيريس ؛ وأخيراً ، أنف أفطس يظهر وكأنه مركز للشهوة وشفتان مليئتان تبدوان وكأنهما تناديان القبلة

نقائص الغرض ؛ والحب الوهان يتوافق حول هذه النقطة ، على غرار الحب العادي ، مع الوضوح (فهو حتى يعطي أحياناً وضوحاً متنامياً) . هذه الإمرأة هي المرأة (هذا لا يعني أن لديها كل الصفات ، ولكنني أرى فيها كمال الصفات التي تكوّن المرأة بالنسبة لي) . يتناقض الشغف مع الشعور مثلما تتناقض الرغبة بالمطلق مع الاعتراف بالنسبي ؛ والشغوف إذا خدع فلا يفعل ذلك إلا في محور الصفات الكاشفة عن الكائن .

عندما يتوجه الحب نحو الشخص يمكن أن يكون رغبة في التملك ، ورغبة في أن يُمتلك ، وأخيراً رغبة في الاتحاد في نوع من المساواة . يقول بلزاك : « ثمة حالتان للحب ، الحب الذي يأمر (« الرغبة في السيطرة » كما يقول روشفوكو ـ La Rochefoucauld ـ الحب « الإستئثاري ») والحب الذي يطيع ، الحب المتفاني ، القادر من جهة أخرى على أن يتحد لدى نفس الشخص ؛ وثمة الحب التوحيدي (القديس أوغسطينوس ، ديكارت) الذي يكوّن فيه الشخصان كلاً متكاملاً . هذا الكل ينبغي ألا يعتبر كلاً تذويبياً وإنما كلاً تشاركياً . كل واحد من الزوجين يعي فرادة الآخر غير القابلة للاختزال . يعود لشيلر (Scheler) في كتابه «Nature et formes de la sympathie» ، الفضل لوصفه الدقيق لبنية الحب الاتحادي في رؤية شخصانية . فالحب بأنقى أشكاله هو مشاركة في الحركة الداخلية الحميمة ، التي يتجاوز الآخر بواسطتها نفسه بصورة طبيعية نحو القيم التي يتحدد بها ويصبح بصورة تجريبية ما هو بشكل جوهري .

هذه الأنماط الثلاثة من العلاقات قابلة جميعها لأن تغدو انفعالية . فالحب المتيّم ليس صنفاً متميّزاً ، الى جانب الحب الجنسي أو الفضول (ستاندال) . إن امتلاك الجسد أو الفكر ووجود الزوجين يمكن أن يصبحا كذلك غرضاً لاهتمام حصري أو إلى تأمّل دون حدود . إلا أن الحب الاستئثاري والحب المتفاني يمثلان في ذاتهما هذا الطموح الى المطلق الذي يشكل أحد العناصر الثلاثة المميّزة للشغف . لا يمكننا في الواقع أن نملك

شخصاً إنسانياً نصف امتلاك ؛ التملك هنا مطلق أو لا يكون ، فالسيادة والعبودية لا يعرفان حدوداً : الشخص كلٌ لا يتجزأ ، إذا وهب نفسه لعدة أشخاص ، فهو لا يهبها لأحد . إن الأشياء يتم اقتسامها وهي تنتقل من مالك لآخر ولكن الأشخاص يخضعون لإخلاص كامل منذ دخولهم في جدلية علاقات التملك . وهكذا تعقب الغيرة بصورة طبيعية الحب الإستئثاري والحب المتفاني . وهكذا نفهم كيف أن مثل هذين الغرامين تماثلا مع الحب المتيّم (« الحب المتيّم لا يواجه سوى شخص واحد يمكن أن يحب في العالم ، وينبغي أن يكونه وهو لا يقبل التقلب والخيانة ولا حتى لساعة واحدة ، ولا حتى في الفكر كشيء ممكن » ، E. Faguet, De l'Amour) وهما ليسا مع ذلك سوى النوعين الأكثر بروزاً . إن الأدب والفلسفة وصفا بشيء من المجاملة سمات « الشغوف المالك » و« الشغوف المملوك » (Faguet) .

يصف نيتشه تعاقب درجات الهوى الإستئثاري . « إن رجلاً متواضعاً في طموحاته يكتفي في امتلاك جسد المرأة والتمتع الجنسي وهما إشارتان كافيتان على أنه يملكها لنفسه ؛ أما رجل آخر . . . فإنه يرى ما في هذه الملكية من شك ووهم ويتطلب إثباتات أكثر دقة ؛ وهو يريد قبل كل شيء أن يعرف ليس فقط ما إذا كانت المرأة تكرس نفسها له ، وإنما كذلك ما إذا كانت تتنكر من أجله لما تملك أو تحب أن تملك وبهذه الطريقة وحدها تبدو له مملوكة » . وأخيراً ، يعتبر الرجل الذي يتساءل ، عندما تخلت المرأة عن كل شيء من أجله ، إذا لم تكن تفعل ذلك من أجل شبح يمثله لن يتردد في الظهور عندها بأبشع ما يكون وبأحقر ما يكون لكي يعرف ما إذا كان حقاً هو السيد المطلق .

أما سارتر في كتابه « الكائن والعدم » (L'Etre et le Néant) فيقيم رغبة الامتلاك على الرغبة في إثبات الوجود : لسنا وحيدين في العالم ؛ فالآخر هو هنا وينظر إلي ، يعرّفني ويحوّلني هكذا الى غرض في حين أشعر بذاتي ، بصفتي حرية غير محدّدة . والحب هو أحد أشكال الرد العدواني من كائني المهدد بهجوم الآخر . الحب هو معركة ؛ فالاستعارات نفسها تطبق على

الحب وعلى الحرب (حصار ، مناورات ، أحابيل ، غارات . . .) . يسعى الكائن المهدد الى أن يأسر ويمتلك حرية الآخر باعتباره حرية : الحب هو الرغبة بأن يكون الشخص محبوباً ، ويبذل العاشق جهده لكي يكون شيئاً ساحراً لوعي الآخر . والطريقة العفوية للسحر تقوم على تصوير الأشكال الرمزية للقدرة المطلقة وغير القابلة للتجاوز أمام المعشوق ، وهذا يعني في الحقيقة تقديم صورة إله له . « كل واحد من أفعالي (أفعال العاشق) تسعى للدلالة على الكثافة الكبرى للعالم الممكن ، سواء في محاولتي لأن أكون الوسيط الضروري بينه (المعشوق) وبين العالم ، أو في إظهاري عبر أفعالي ، قدرات متنوعة الى ما لا نهاية على العالم (المال ، السلطة ، العلاقات ، الخ .) » .

هل ينبغي علينا أن نضع في مواجهة هذه اللوحة للحب الاستئثاري ، لوحة مستقلة للحب المتفاني ؟ ثمة تراث طويل يدعونا بصورة خاصة الى تمييز حب الرجل : الرغبة في الامتلاك ، عن الحب الأنثوي : الرغبة في أن تكون مملوكة ، وهي موافقة طبيعية على الخضوع وحتى على الاستعباد .

يقول نيتشه (Le gai savoir) أن المرأة لا يمكن إلا أن تحلم بالذوبان جسداً وروحاً في الرجل الذي اعتبرته تربيتها وطبيعتها أنه السيد .

يعلن «E. Rey» في كتاب حقق انتشاراً مهماً نحو عام 1910 (De l'amour) أن النساء لا يطلبن في الحقيقة إلا أن يخضعن ولسن مشاغبات إلا أمام ضعف الرجل . علينا أن نرى بأي سرعة يعرفن التذلل ، فور مصادفتهن لسيد حقيقي . وأي خشوع في النظرات التي يرفعنها النساء العاشقات الى عشاقهن . وأي عرفان بالجميل على الملذات التي ينلنها . وعندما يعشقن يستسغن استعبادهن . أي الرجال يفضلن في الحقيقة ؟ هل هم هؤلاء الذين يمكنهن السيطرة عليهم ؟ بالطبع لا . وإنما بالتأكيد هؤلاء الذين يقدّرن أنهم أسياد والذين يشعرن في حضورهم أنهن مهزومات فوراً » .

على هذا الأساس ثمة الكثير من الرجال الإناث والنساء الرجال . لقد

تأسف «Montherlant» و«Laurence» كذلك على الجشع الأنثوي : تزعم المرأة أنها تهب نفسها ، إلا أنها تأخذ (تعرف صرخة السيدة تولستوي : « إني أعيش من أجله وبه ، وإني أطلب الشيء نفسه لي ») بالتساوي ، صحيح أنهن يزعمن مثل لورانس ، أن المرأة « الحقيقية » تعرف أن تتنكر لذاتها لكي تخضع للرجل . (ذلك موقف كات Kate ـ تجاه دون سيبريانو ـ Don Cipriano ـ في قصة (Le serpent à plumes) .

ولكن أليست هذه المرأة الحقيقية خرافة ؟

لقد ذكر أميل فاغي (Emile Faguet ـ مصدر مذكور سابقاً) قبل جان بول سارتر ، أن الحب المتفاني ليس سوى مناورة غريبة وثانوية من أجل الفوز بالمحبوب . . . «نحب شخصاً لكي نكون محبوبين منه ؛ نحبه ، أي أننا نتمناه سعيداً ، نتمناه في صحة جيدة ، في وضع مزدهر ، تغمره السعادة ويجلله الجمال ، ذلك ما نرغبه أن يكون في النهاية لكي يكون الحب الذي يكنه لك ملكية رائعة » . فلكي تحكم تقبل المرأة بأن تستعبد . يبدو أنها تقول امتلكني لأن في ذلك سعادتك ، وهكذا تصبح حقاً أنت نفسك ، وبالتأكيد أنت الذي يكون ملكي . إن المجاملة الأكثر مالأة هي إذن وسيلة لربط ذاك الذي ضحينا من أجله بكل شيء .

أما سيمون دوبوفوار فترفض في كتابها« الجنس الآخر » اسطورة المرأة التي خلقها الرجال والتي ولّدت سيكولوجية خاطئة عن العاشقة . في الحقيقة ، تسعى المرأة ، بطرق مختلفة تدفعها إليها طبيعتها البيولوجية ، الى الهدف نفسه الذي يسعى اليه الرجل . فهي تعبد نفسها من خلال هبة ذاتها التي تقدمها الى المعشوق . وإن رغبتها في أن يسيطر عليها ، والتلاشي الذي تحلم به ، والذي يدفعها إليه دورها الجنسي السلبي ، ليس أبداً رغبة في العبودية . فانطلاقاً من نرجسيتها تستسلم المرأة للعاشق كما لو كانت تنظر الى نفسها في المرآة ، لتتأمل مفتونة ، صورتها الشخصية في عيون غريبة . وهكذا ليس ثمة حدوداً للتفاني المتطلب لدى المرأة ؛ وهباتها طاغية . « فهي لا تتسامح مع اللامبالاة ولو للحظة إلا إذا كان الرجل يهبها حباً أبدياً

ومطلقاً » . وبالفعل تقول إحدى الشخصيات الأنثوية في إحدى روايات «Violette Le due» . « عندما تنام أنت ، فإني أكرهك » .

ولكن الرجال صنعوا اسطورة كائن وسيط بين الطبيعة والذكر هو المرأة ، السلبية والواعية في آن واحد ، يقضي كل وعيها في أن يعكس ـ وليس أن يجتاز أو يتجاوز مثل وعي الرجل ـ الأوضاع التي توجد فيها . فالطبيعة عبدة غير واعية ، والرجل وعي لا يستعبد أبداً ، أما المرأة فعبدة واعية . بما أن الرجل عرّفها بالزوجة والأم والأخت والحبيبة والساحرة والسرعونة ، الخ . ، وفقاً لتنوع أهوائه ورغباته ومخاوفه ، فهي ينبغي أن تكون الرضى ، والتأكيد لكل هذه الطبائع وتوافقاً مطلقاً معها . عليها ألا ترى نفسها إلا عبر عيني الرجل ؛ وهي لا تستطيع أن تتحمل بحرية ، أو أن تتجاوز افتراضاً ، صورة ذاتها التي يفرضها عليها الرجل .

في غالب الأحيان أسرت المرأة في هذه الأسطورة التي يمكنها مع ذلك التخلص منها والتي تتخلص منها في أيامنا هذه أكثر فأكثر . وهكذا ، تستطيع المرأة ، إذا تخلصت في العملية الجنسية من المازوشية التي يحلو لها فيها أن تكون لعبة أو أداة طيعة في يد الرجل ، « أن تسمو في المداعبات والاضطراب نحو لذتها الشخصية ، متمسكة هكذا بذاتيتها الخاصة »(3) .

ثمة في الواقع نقطتان في هذا الجدال : هل يحب الرجل بشكل مختلف عن المرأة ، هذا السؤال لا نستطيع التطرق إليه الآن ، والحب المتفاني هل هو نمط مستقل من الحب ؟ حول هذا السؤال الأخير ، من الصعوبة بمكان

---

(3) إن موقفاً كهذا يحافظ بالتأكيد على الحب في النطاق الانفعالي الطبيعي لتنافس حالات الوعي . سيمون دوبوفوار تصف موقفاً آخر . « يمكنها (أي المرأة) كذلك أن تفتش عن الاتحاد مع الحبيب وأن تهب نفسها له ، الأمر الذي يعني تجاوزاً للذات وليس استسلاماً » . إنها تستشف هكذا حباً احادياً خاضعاً كذلك من جهة أخرى الى إغراءات انفعالية سنتفحصها فيما بعد .

تقليص الرغبة في الامتلاك دوماً ، الى حساب واعٍ دقيق ، أو غير ذلك ، الأمر الذي يحوّلها الى حب استئثاري . إن الخيبة والحياء اللذين يرافقان غالباً التخلي الكامل عن الذات لا يتوافقان كثيراً مع هذه الفرضية(4) . في الواقع ، غالباً ما تمثل حالتا الحب شكلين مختلفين جداً من أنانية التملك ؛ أحدهما يهدف الى إلغاء الوجود المربك للآخر ، والثاني يهدف الى التملك الكامل للذات . يقضي الحب المتفاني بالتحول الى شيء تحت نظر الآخر ، لإلغاء الشعور نفسه بالحرية والتخلص هكذا من المسافة بين الذات والذات ، التي يدخلها في الوعي . وعلى القاعدة نفسها يتناوب هذان الموقفان طوعاً ، بحيث يعوّض الواحد عن إخفاق الآخر .

وبما أنهما يتمحوران حول التملك ، فإنهما محكومان لذلك ، بإفلاس نهائي . لقد أشار سارتر إلى ذلك بالنسبة للحب المتفاني : يتميّز الكائن الإنساني عن الأشياء بحريته ؛ فامتلاك حرية بصفتها هذه يعني بالتأكيد مشروعاً متناقضاً : إن لحظة انتصار العاشق ، تلك التي يعترف فيها المعشوق بهزيمته ، هي كذلك لحظة الإخفاق بما أنه لا يستطيع الاعتراف به بحرية إلا إذا شعر أنه قادر على تجاوز الاعتراف به .

يعطينا بروست (Proust) سبباً آخر : « نتصور أن غرض الحب هو كائن يمكن أن يستلقي أمامنا ، محتجزاً في جسد . هيهات ، فهو انتشار هذا الكائن في كل نقاط المكان والزمان التي احتلها أو سيحتلها هذا الكائن . إذا لم نكن نملك صلته بمكان معيّن وبساعة معينة ، فنحن لا نملكه ؛ ذلك أننا لا نستطيع أن نلمس كل هذه النقاط » .

والأسباب نفسها صحيحة بصورة متماثلة بالنسبة للحب المتفاني .

---

(4) في قصة «Les Thibault» يصف «Martin du Gard» هكذا الهوى المضطرب الذي ينتزع جوديت من بين يدي أنطوان الذي تحبه ، ليرميها نحو هيرش الذي يفتنها ويخيفها .

بمواجهة هذا الإخفاق الملموس الى حد ما دوماً من الشغوف نفسه ـ من هنا تأتي الصفة القاتمة والبائسة لمحاولته الغرامية ، ومن هنا تأتي كذلك سقطاته المسعورة في المازوشية والسادية(5) : أعامل نفسي أو أعامل الآخرين كضحايا لأذل الحرية التي لا أستطيع استعبادها ـ يمثل الحب الاتحادي ملجأ خلاص حيث الهوى ، إذا استقر ، يدخل في شتى الأحوال من الخارج ؛ فالدودة ليست في الثمرة .

إن مثل هذا الحب ، حتى بشكله الشهواني ، بما أنه رغبة واحترام في آن واحد ، وبما أنه ينطوي على الاعتراف بالخفر ، فإنه ينجو من فخاخ الاستبداد . لقد وصفته سيمون دبوبوفوار بشكل رائع . « إن عدم التناسق في الشهوة الجنسية لدى الذكر والأنثى ، يخلق مشاكل غير قابلة للحل طالما أن هنالك صراعاً بين الجنسين ؛ يمكن أن تحل هذه المشاكل بسهولة عندما تشعر المرأة بالرغبة والاحترام في آن واحد عند الرجل ، وإذا اشتهى جسدها وهو يحترم حريتها ، فهي تعثر لنفسها على ما هو جوهري في اللحظة التي تجعل فيها نفسها غرضاً ، وتبقى حرة في خضوعها الذي ترضى به . إذن يمكن أن يعرف العشاق اللذة المشتركة كل على طريقته ؛ ويشعر كل شريك باللذة كما لو كانت لذته رغم أنها تصدر عن الآخر . فكلمتا يسأل ويعطي تتبادلان معنياهما ، الفرح هو شكران ، واللذة هي حنان . يتم ، بشكل محسوس

---

(5) إنها شواهد أدبية ، ولكنها مؤكدة في الوقائع ، تلك الصرخات الشهيرة الواردة في كتاب « العلاقات الخطرة » (Liaison dampereuses) . . . : « آه ، فلتستسلم ولكن فلتقاتل ؛ وإذا لم تكن لديها قوة الغلبة ، فلتكن لديها قوة المقاومة ؛ فلتتذوق على مهل شعور ضعفها ولتكن مكرهة على الاعتراف بهزيمتها . ولنترك الصياد الغامض يصطاد في مكمنه الغزالة التي فاجأها : على الصياد الحقيقي أن يرغمها . . » وأيضاً : يقضي مشروعي بأن تشعر بوضوح بقيمة ومدى كل واحدة من التضحيات التي تقدمها لي ؛ وبألا أقودها بسرعة كبيرة لئلا يتمكن الندم من اللحاق بها ؛ وبأن أقضي على فضيلتها في نزع بطيء ؛ وبأن أثبتها باستمرار على هذا المشهد المحزن . . » .

وشهواني ، التعرف المتبادل بين الأنا والآخر في الوعي الأكثر حدة للآخر والأنا » (الجنس الآخر) .

لكن ، لكي نكون أقل مباشرة وعلى الأخص أقل تمسكاً بالمظاهر ، فإن الإغواء الانفعالي يهدد كذلك المشاركة الغرامية . وذلك بطريقتين : يمكن أن يحبس الاثنان نفسيهما (لا شيء غيرنا نحن الاثنين) في أنانية موسعة ، ويمكن لأعضائها أن يستسلموا الى نشوة الذوبان العاطفي الكامل ، دون اعتبار للمشاركة . في الحالة الأولى ، تقوم شركة العبادة المتبادلة ، فيؤله واحدهما الآخر (راجع : L'amour dans le crime, de Villiers de l'Isle-Adam) وينغلقان دون وجود الآخرين ، سواء كان ولداً أو قريباً . وعندها تستقر بينهما وتيرة فظة من الانخطاف والضيق تنتهي بالضجر . إن الحب الصوفي نفسه ليس معفى من هذه الأخطار ؛ فالتأمل يمكن أن ينغلق على نفسه ، رافضاً حالة المرض اللاهوتي الذي ينضم الى الفعل .

يذكر القديس جان دولاكروا (Jean de la Croix) أنه « ثمة شبق روحي ، وبخل وشراهة روحية عندما ينسى الصوفي أن التأمل ينبغي أن يصب في العمل ، وفي خدمة المخلوقات الأخرى . ومع ذلك فإن حالات العقم التي تهدد الصوفي باستمرار ، في علاقته المنفردة مع الله ، هي هنا لتنذره أن الله يعطي نفسه فقط الى الذين يشاركون في خلاص الانسانية .

ولكن ما يشكل أيضاً صدمة أكبر هو خطر أسطورة الاتحاد الكامل . فهي تتمتع بخطورة هائلة وتشكل بالنسبة لكثيرين جوهر الحب نفسه .

لقد رأينا ، حسب «Rougemont» أنها انتقلت الى الأدب ثم الى الطبائع تحت تأثير الصوفية المانوية ، متنكرة في صيغ الحب الدنيوي لقصائد الشعراء الجوالين (Troubadours) . وعندما أصبحت الأسطورة حقيقة نفسانية ، ستعبر بأشكال دنيوية عن رغبة الاتحاد الصوفي الخاص بالحب الافلاطوني ، ومن بعده بالمذاهب الأورفية . فإله الحب (Eros) يريد الاتحاد « الذوبان الجوهري للفرد وللإله » . وكتب الاستاذ إيكهارت (Eckhart) :

إننا نتحوّل تماماً في الله ونتبدّل فيه بنفس الطريقة التي يتبدل فيها الخبز الى جسد المسيح : تغيرت أنا فيه هكذا لأنه هو نفسه يجعلني خاصته . إنها وحدة وليست تماثلا . وبواسطة الله الحي ، من الصحيح أنه لم يعد ثمة أي تمييز » . كذلك بطل الرواية الشهيرة الذي يقول : « لا لم يعد باستطاعة إيزولد ولا تريستان ولا أي اسم أن يفصل بيننا » . سيعلن هيجل « أن الحب هو شعور الحي ، ولا يشكل الأشخاص الذين يجمعهم الحب ، بصفتهم كائنات حية سوى كائن واحد » .

هنا بالذات عرف الهوى تطوراته الأدبية والفلسفية الأكثر أهمية (Tristan ، Phèdre ، Hernani ، Le Lys dans la vallée ، Dominique ، Le soulier de satin) ؛ إن تدفق التحولات والرموز التي تشكل معالم طريقه جعلت منه هوى البلغاء . وبما أن الاتحاد الكامل المتجسد في بعض التجارب المتميّزة (تلك الرومانسية أثناء الليل مثلاً ، حيث يبدو أن الزمن يتلاشى وتصبح أجساد العشاق بهية) ، بما أنه مستحيل في الحياة الدنيا لأن الحياة هي انفصال ، فإنه سيتحقق بالموت ، في هذا العالم الذي يمثل فيه الألم التزهد المطهّر . الحب هو نار وجمر وافتتان وجرح ونشوة . كل حالات الشغف تمجّد العوائق والوحدة والميل الى الأسرار والموت ، ولكن لا يحصل أكثر من ذلك في أي مكان آخر .

لقد درس «Rougemont» مراحل الاسطورة في الأدب من بيترارك حتى فاغنر . فهي تبلغ الأوج مع الرومانسية الألمانية . كتب نوفاليس يقول : « إن شغف الحب الأقصى لا يجد كماله قط في الحياة الدنيا » . « عندما نهرب من العذاب فذلك يعني أننا لم نعد نريد أن نعشق » . وفي « أناشيد الليل » (Hymnes à la nuit) يتوسل إيروس القاتم بأن تدوم ليلة الزفاف الى الأبد » .

تعود الصفة الانفعالية للاتحاد الكامل الى احتقاره للوضع الإنساني حيث تكون التجربة الحقيقية للاتحاد ، متناسبة دوماً مع تجربة الانفصال واستعادة

الذات . من جهة أخرى ، بما أن الأسطورة تهدف الى الأعلى ، فهي تنتهي بأن تكون حجاباً أدبياً بسيطاً لتمجيد الغريزة . وبعد أن نزلت من الصوفية ومن الأدب العالي الى المسلسلات الروائية والمسرح البورجوازي في ظل الأمبراطورية الثانية وأفلام ما بعد الحرب الأولى ، اجتاحت الطبائع مع خسارتها رويداً رويداً لمعناها الباطني . فالاتحاد الكامل الذي نسعى اليه في الواقع ، لم يعد فيما وراء عالم الانفصال الانساني ، وإنما قبله ، في العودة الى الغرائز . وهكذا لم تعد المرأة الكائن المثالي الذي يذوب فيه وعي العاشق ، وإنما الأنثى التي يشبع فيها الذكر حاجته للامتلاك . ومن خلال الرفض للوضع البشري ، تم التعايش دوماً بين التعصب والغريزة وبين حلم المدنية المثالية « حيث كل المواطنين المتأثرين بالفكر نفسه سيتبادلون التأثير ويعكسون سعادتهم » (J. de Maistre) . ويتكشف منظرو المدنية الكاملة بسهولة عن جلادين لأناس زمنهم .

نتائج الحب المتيّم

بما أنه محكوم عليه بالفشل بالطبيعة ، فلا يمكنه أن يدوم إلا إذا لجأ الى التخيل . ويقدر ما يكون قوياً بقدر ما يكون قصيراً . مع العلم أن الغيرة والحقد عبراه خلال حياته . فالأولى تعقب حتماً الحب الاستئثاري متحولة أحياناً الى هوى ثانٍ .

يمكن أن ترتبط الغيرة بعوامل غريبة عن الحب . هكذا كانت غيرة عطيل الناشئة عن عقدة الشعور بالنقص ، التي سعى الى تجاوزها ، ولكنها كانت تجعله يتلقى كل إشارات الفشل ويبحث عنها . وكانت تنشأ أحياناً من الخوف الغامض بأن يسلّم دون إمكانية الدفاع ، الى الآخرين بواسطة المعشوق الذي تماثل معه ، علماً أنه يزداد حباً به . وأخيراً ، يمكن أن تكون شاهدة على رغبة كافية في عدم الإخلاص ، وموضوع الغيرة يكون حينئذٍ الخصم ، فهي تنم هكذا عن لواطية كامنة .

لكنها تبقى ، بارتباطها في الحب ، غضب مالك مغبون . وهي تصل حتى إلى الحب الصوفي حيث يمكننا أن نريد الله لنا وحدنا ، وهي دون ريب ، ترتبط كذلك بالميل الى العوائق والألم الذي أشرنا إليه .

إن الغيرة تقود أحياناً الى الكراهية : عندما يفلت مني من أُحب ومن ازداد تعلقاً في حبه بقدر ما تجعلني خياناته الخيالية أو الحقيقية أستشف فيه المزيد من جوانبه القابلة للامتلاك ، أريد في آن واحد ، أن ألغيه وأن أحفظه ، وأن أذله لكي لا يحبه أحد ويستمر في حبه .

أخيراً يؤدي الحب الإستئثاري بسهولة الى احتقار المعشوق الذي نشعر بالتفوق عليه طالما أننا نمتلكه .

إن الرغبة لدى المرء في أن يكون مملوكاً تؤدي الى جبن عميق . يقول نيتشه : « إن من يحب (هكذا) يتخلى عن نفسه تماماً ، ويقبل بأن يكون للمعشوقة عشاق آخرون غيره ، فيكون جباناً ويتمتع بجبنه » .

يمكن أن يقود الحب المتيم الى الانتحار والى القتل . تولد الرغبة في القتل من الخوف الغامض لدى المتيم بفقدان ما يملك كما التشابه العميق بين التدمير والتملك .

« ثمة اختراع قاسٍ للحب ، فكل حب كبير يولّد الفكرة القاسية في تدمير موضوع هذا الحب لإعفائه نهائياً من لعبة التغيير النجسة » (نيتشه) .

أخيراً ، عندما يموت الحب ، يمكن أن تستمر الكراهية : إن الحب المنقضي يترك العشاق القدامى في حالة من البلادة والحقد .

« إن الميل الى التملك يمكن أن يستمر بعد الحب نفسه . . . فالألم المخزي للعاشق ، الذي بات وحدانياً ، ليس أبداً لأنه لم يعد محبوباً وإنما لأنه يعرف أن الآخر يمكن أن يكون محبوباً أيضاً . . . والى حد ما ، إن كل إنسان تلتهمه الرغبة في الديمومة يتمنى للأشخاص الآخرين الذين أحبهم العقم أو الموت » (Camus) .

II ـ الأهواء العدوانية . تمجيد الأنا

لم يكن لدى ساد (Sade)(6) سوى هوى واحد في حياته : التعداد حتى الغثيان لكل احتمالات التدمير للكائنات البشرية والتمتع بآلامها . من الواضح أنه كان يجد في ذلك فقط ، الشعور الحاد بالوجود . إن الامتلاك التحكم والسيطرة في فعل التدمير ، يعني الذهاب الى أبعد حد في الحاجة الصماء التي تشكل عمق الرغبة الجنسية ، وهذا يعني بالنسبة لساد أساس الطبيعة وأساس طبيعتنا . (« إن النفس السادية لا تعي ذاتها إلا بواسطة الموضوع الذي يثير رجولتها » ، Klossowski) . إن أهمية عمله ، هي أنه ينجو من الهوس الشبقي ؛ لدى ساد استحواذ الشغوف وجدليته المفكرة ، وشعوره النهائي بالعجز . فهو يطمح الى البرهنة على أن : الطبيعة بالنسبة له هي الشر : « إن مبدأ الحياة ليس سوى الموت » . فالطبيعة هي قساوة وتدمير وحكم كريه للفظاظة والقوة . لذلك ، لا شيء يمكن أن يمنع الانسان وهو جزء من الطبيعة ، من أن يعذّب ويقتل ، أي ، أن يرضي تماماً كل رغباته الجنسية . فالديانات والكنائس والدول ، التي تمنع الجريمة ، طغاة لا يحتملون . إن العذاب مخيف ولكنه طبيعي ، فهو يصنع المتعة . وانطلاقاً من ذلك ، يبني ساد عالماً من الكوابيس ، ومدنية مثالية معكوسة ، وقصوراً وأديرة ذات نظام رهباني مقلوب ، « معاقل للفجور حيث ثمة نوع من مكتب للرذيلة ينظم » ـ على صورة القوانين الطبيعية ـ « الحياة والموت للجلادين وللضحايا » (L'homme revolté, Camus) . وعندما يتم قتل الطبقة الدنيا من الضحايا في حالة من الفوران الشبقي ـ الجرمي ، يبقى الجلادون بمواجهة بعضهم البعض . إن منطق النظام يقضي عليهم بأن يقتلوا بعضهم البعض .

---

(6) إن السادية التي نصفها هنا من خلال ساد الظاهرة الشغوفة ، هي أولاً ، مرتبطة دوماً بالمازوشية ، وهي مجرد ميل طبائعي ، يربطه المحلل النفسي في التشبث بالمرحلة الشرجية التي يكشف عنها العالم بالطباع ، بخاصة لدى العصبيين والعاطفيين ، فالأوائل يبحثون فيها عن تعويض لشعورهم بالنقص ، والأخرون عن الإفناء الحاقد للواقع ولمقاومته .

والأقوى يبقى وحيداً ومتوحداً . لا يعرض عليه ساد الانتحار ولكنه أراد لنفسه بصورة غريبة النسيان والصمت[7] . هل كان يمكنه أن يذهب أبعد من ذلك ؟ لقد فكّر ساد ملياً بالاعتداء ، المستحيل في زمنه ، ضد الطبيعة نفسها ، وعبّر بصوت عالٍ عن غيظه لأنه لم يتمكن من التوصل الى ذلك : « إني أمقت الطبيعة ، أريد تشويش مخططاتها ، والتصدي لمسيرتها ووقف دورة الكواكب ، وقلب الكرات التي تدور في الفضاء ، وتدمير ما يخدمها وحماية ما يضيرها ، وشتمها بكلمة واحدة في أعمالها ولا أتمكن من التوصل الى ذلك » .

هذا الغاضب ليس مفكراً متماسكاً ، وحججه الضعيفة دوماً ، والمتناقضة أحياناً ، ليست سوى تبريرات لاحقة لا يؤمن بها دائماً . (إن مبدأه الكبير هو : إذا كانت الطبيعة شريرة ، فكيف لا تصنع الشر ، نفترض الفكرة الطبيعية لخير ما ، كما تصنع الظلمة النور . وعندها تكون الطبيعة ملتبسة وينهار النظام) . لكن آخرين تبعوه ، وأدخلوا هم في النظرية وفي العمل السياسي ، الهواجس الأدبية التعويضية للسجين . إن خلود ساد ليس فقط في التمرد الشيطاني للرومانسية (يصل الأبطال الرومانسيون ، بسبب كراهيتهم للعدالة وللموت ، الى تقريظ الجريمة والشر ، ولكن ليس ممارستها ـ كذلك بودلير ولوتريامون ـ (Baudelaire et Lautréamont) وإنما في بعض تعابير العدمية المناضلة ، حيث يتقاسم الهوى والمنطق الحقيقيين الأفكار الواضحة والمتحمسة في آن واحد .

إن العدمية الروسية التي عرفت خلال سنوات 1860 تنطوي بالفعل على جانب نظري متين ولكنها مخترقة بعناصر انفعالية تذكّر بالسادية والشيطانية .

---

(7) في « التعليمات المتعلقة بقبره » ، يطلب أن يُدفن في مكان خالٍ وأن يمحى أي أثر يمكن أن يعرّف عليه .

وهكذا يطور باكونين نظرية متماسكة حول طبيعة الدولة ، وأصلها الديني وسلطتها الاستبدادية والإفسادية ، وتناقضها مع المجتمع الطبيعي الذي يضمن بواسطة حرية الجميع حرية كل فرد . ويبدو الإرهاب بمثابة الوسيلة العقلانية للعودة الى مجتمع دون دولة . ولكن هذا العرض الهادىء والمتزن مثل « العقد الاجتماعي » يترك مكاناً لصرخات غريبة في بعض الأحيان . فقد كتب باكونين يقول : « الشر هو التمرد الشيطاني ضد السلطة الإلهية ، هذا التمرد الذي نرى فيه البذرة الخصيبة للانعتاق البشري . . . والاشتراكيون الثوريون يتعرّفون على بعضهم . . . بهذه الكلمات : «باسم الذي يُرتكب خطأ كبير باسمه » . لقد كتب «Proudhon» نفسه : « تعال أيها الشيطان المفترى عليه من الصغار ومن الملوك » . ويقول : « إن الشغف بالتدمير هو شغف خلّاق » . وثمة صفحات أخرى تمجّد فرحة التدمير « وهي عيد دون بداية ودون نهاية » . هذا يتجاوز السياسة ، والتمرد في ذاته ، يصبح غاية تجعل القلب يخفق . كما أن شخصاً مثل نيتشاييف (Netchaiev) يرسم صورة للثوري : يشوه منطقه المفرط الطبع الشغوف بصورة قاتمة . « إن الثوري هو إنسان محكوم عليه مسبقاً . ينبغي عليه ألا يكون لديه ، لا علاقات انفعالية ولا أشياء أو كائنات محبوبة . عليه أن يتجرد حتى من اسمه . وكل شيء فيه ينبغي أن يتركز على هذا الشغف الوحيد ألا وهو الثورة » . هذه الأخيرة تصبح خيراً في ذاتها ، وتأتي قبل هؤلاء الذين تزعم إنقاذهم (حسب A. Camus في L'homme revolté:) .

ثمة حركة مماثلة تصادف في حالات الشغف الحربي . فالحرب الكلاسيكية التي يقدم القرن التاسع عشر نموذجاً كاملاً عنها هي الحرب ـ الوسيلة . ومع أنها كريهة إذا كانت مجزرة ـ وثمة سلسلة كاملة من القواعد تمنعها عن ذلك ، محوّلة إياها الى جولة شطرنج ، ومروضة المادة كما يقول فوش وفون در غولتز (Von der Goltz) بصددها ـ فإن ما يبررها هو هدفها :

المجد أو الفتح(8) . في القرن التاسع عشر ، حصلت انعطافة : دو ميستر (de maistre) وروسكان (Ruskin) ودوستويفسكي يمدحون الحرب بسبب الفضائل الخلقية التي تتطلبها : روح التضحية ، الأخوة ، ولأنها تؤسس للعزة والفن والثقافة . وأخيراً ، باتت الحرب في وقتنا الحاضر غاية في ذاتها ، فلم يعد يتم تمجيدها خلقياً وإنما دينياً بسبب الوحي الذي تأتي به ، مثل الوهة يتلقى الإنسان وحيها من ذاته الحقيقية . إذن تصبح الحجج التي تساق لصلحتها مثل الاثباتات على وجود الله : لا يقلق المؤمنون من ضعفهم وهم يكتفون بوصف حالة النعمة التي تضع الحرب فيها الإنسان والوصف يعطي الإثبات على ذلك . هذه الحالة هي حالة استيقاظ الغرائز الجنسية والطائفية دون كوابح ، في شكلها الأكثر بدائية والأكثر فظاظة . فرينيه كينتون René Quinton) ، Maximes sur la guerre) ، وإيرنست جنجر Ernest Jünger) ، Le combat comme expérience extérieure) ، يمجدان الحرب المدمّرة للقيم السلمية : الاعتدال ، العدالة ، الحقيقة ، التسلسلية .

يقول جنجر ، في عربدة غاضبة ، إن الإنسان الحقيقي يعوّض عن تعففه ، فغرائزه المقموعة خلال فترة طويلة من قبل المجتمع والقوانين تعود لتصبح هي الأمر الجوهري والشيء المقدس والعقل المطلق .

إن وحي الحرب هو أخوّة الحشد الفوضوي المستسلم الى المذبحة في نشوة مماثلة للرغبة الجنسية (راجع : Ernest Von Salomon ، Les reprouvés ، المنبوذون) .

---

(8) إن الشغف الخاص بهذه المرحلة هو الطموح . عندما يكون الشغوف بارداً ، يشعر الطموح أنه موجود فيما وراء فعله والى جانبه ، وأنه يسيطر عليه . إنه متكبّر متوحد ، فساد (SADE) يتماثل مع رغبته الجنسية ، وواحد مثل دوجوان وماكيافيلي يسيطر على لعبته ويجد فيها الإثبات على حريته المتعالية .

وهذه النوازع الغرائزية تتخذ صفة مقدسة . وبذلك تحديداً تصبح انفعالية . فالحرب تفتن وترهب ؛ والغرائز التي تستثيرها يبدو أنها تحوم حول الإنسان مثل الآلهة . كلما كانت الحرب غير إنسانية (حرب ميكانيكية ، حرب جماهيرية ، حرب شاملة) ، كلما اتخذت الغرائز التي كُشف عنها صفة غير شخصية وقاتلة. حينذاك ، كل شيء ينحني أمام هذا الخير المطلق ، وكل شيء يكون مسموحاً به : الحيلة والكذب والنية السيئة والاغتصاب والنهب والتعذيب ؛ ويظهر شكل جديد من التقدير إزاء الخصم : يؤدي الاحتقار إزاء عدو معيّن الى الازدراء بالكذب عليه ، ويقتصر تبجيل التضليل على الذين يعتبرون مساوين . إن وداً مخيفاً يجمع الى حد ما بين الجلاد والضحية .

إن الحرب الحديثة هي انفعالية أيضاً لأنها تعبيء الفرد كله وكل الأفراد ، فهي في الوقت نفسه هوى فردي وهوى جماعي :

يلوم لودندورف (في كتابه - La guerre totale) كلاوزفيتز لأنه أخضع الحرب للسياسة . فعليها أن تقدم للكائن الإنساني « شغفه الوحيد ، ومتعته الوحيدة ، نزعته الى الشر ورياضته : الامتلاك الحقيقي » .

إلى ذلك تضاف سفسطائيات التبرير ، وهذه سمة انفعالية جديدة : الحرب هي صحة الدولة (الاكتفاء الذاتي ، التخطيط) ، وهي صحة الاقتصاد (« على الانتاج العالي الوتيرة أن يعتمد في نجاحه على التدمير العالي الوتيرة » ، (Lewis Mumford, Technique et civilisation .

يعتبر R. Caillois» (Quatre essais de sociologie contemporaine) أن الحرب هي مثيل العيد في المجتمعات الحديثة .
« فالدولة تؤكد نفسها وتبررها ، تتمجد وتتدعم عبر مجابهتها لكلية أخرى ؛ لذلك فإن الحرب تشبه العيد ، وتشكل ذروة مساوية له . . . » وعندما لم تكن الدولة قد فقدت بعد بنيتها المقدسة ، استمرت في العيش على الطقوس السحرية - الدينية ؛ ولكنها عندما أصبحت دولة قومية ، باتت محكومة باستعادة الشباب والقوة في الحرب التي تضعها بمواجهة الدول الأخرى وليس

في الأعياد التي تتم المشاركة خلالها بين المجموعات .

هكذا نفهم شمولية الهوى الحربي . ويذكر «Caillois» أمثلة مدهشة عنه في سائر البلدان الغربية .

III ـ البخل والجشع

إن البخل والجشع منتشران كثيراً ، ولكن شغف التملك ، والحاجة المقتصرة على التملك من أجل التملك ، وتأليه الذهب الذي يغدو الخير في ذاته ، أمور نادرة جداً على الأرجح . من جهة أخرى تصادف حالات بخل وجشع مزورة ، أي حاجات تملك فعالية دون استعمال الأموال المادية وبخاصة الرموز النقدية التي تسمح بتملكها . فالمال ليس هنا سوى وسيلة ؛ يتم السعي إليه لجملة من الأسباب : بفعل التقشف والمازوشية تقريباً ، بفعل احتقار وكره الآخر الذي تستعبده والذي نيئسه عبر تجريده ، وبفعل الفضول أيضاً وبفعل الطموح . وهكذا يقول غوبسك (Gobseck de Balzac) الذي كان يعتبر أن الربا هو وسيلة للسيطرة : « لا شيء يخفى علي . ولا أحد يرفض شيئاً للذي يربط ويحل أربطة كيس المال » . كان لدى غوبسك الطموح واحتقار الآخرين والميل الى التخفي والوحدة ؛ ولم يكن المال بالنسبة له سوى وسيلة للوصول ، ولكنه الوسيلة الملائمة الوحيدة إذ إن كل شيء يمكن شراؤه .

إن البخل والجشع الشغوفين يختلفان دون ريب عن بعضهما : فالجشع يريد أن يكتسب أما البخيل فيريد أن يحتفظ . ولكنهما كلاهما يرفضان أن يصرفا[9] . فالبخيل هو المتأمل بالذهب ـ الإله ، في حين أن الجشع هو المكافح من أجله .

---

(9) وهكذا ثمة ثلاثة أنواع من الجشع : الجشع الذي يريد أن يكتسب لكي يصرف ؛ والجشع الذي يريد أن يكتسب ليحكم ويسيطر (غوبسك) ، والجشع الذي يريد أن يكتسب ليمتلك ، وهو حالة قريبة من البخل .

يعتبر علماء الطباع ، أن البخل في المال يستند الى بخل جوهري أي بخل القلب وهو موقف رفض واحتجاج ضد الكرم الخلاق للحياة . « إن بخلاء المال يفرقون في الجماهير أكثر من بخلاء الذات بكثير » (Mounier ، Traité du caractère) . فهؤلاء « يدخرون مشاعرهم ، ويحتجزون أفعالهم ، ويخفون أفكارهم » (المرجع السابق) . ينبغي تمييز الجبناء والضعفاء وبعض الذين يعانون من الكآبة ، عن البخلاء الجوهريين . إنهم يتشابهون في التقتير المشترك(10) . ولكن الأولين يرفضون المخاطرة خشية الزوال ، أما البخلاء فيخشونها بفعل الحاجة للوجود ؛ لقد كتب «Vauvenargues» يقول : إن البخل هو الاحتراس الأقصى من الأحداث ، الذي . . . يظهر هذه الغريزة الشرهة التي تغرينا بتنمية ذاتنا وتدعيمها وتأكيدها » . إن نهم البخيل يستند الى أساس ذي صفة شعورية (تأثرية ضعيفة ، عدم فعّالية ، ثانوية) ؛ أما نهم الجشع فيستند الى أساس غضوب (تأثرية ، نشاط ، ابتدائية) . في الحالين ، نحن إزاء نمطين قويين ، شديدي الصلابة وإن تحت مظهري الضعف والانطواء أحياناً . (يقودنا الخيال حتماً الى الضعف الظاهري لبعض المتزهدين ، الذين يكونون في الحقيقة رجالاً حديديين) .

لكن علم الطبائع لا يعرض الى تحديد البخل العام في البخل الخاص بالمال . فالتحليل النفسي يربط الثاني ، كما رأينا ، في خوف طفولي من الموت جوعاً . يمكننا أن نضيف إليه التغيرات السيئة لوجود مهدد غالباً . يغدو المال رمزاً للأمان ويصبح محبوباً لذاته في الموقف السحري ـ الديني الذي وصفناه أعلاه (الفصل الثاني) .

من المعلوم أن أي شغف آخر لا يقسي القلب أكثر من ذلك . فالبخيل والجشع الشغوفان لا يحبان سوى المال ، وليس لديهما رغبة سوى في التملك وفي أن تمتلكهما قدرة مالكة ؛ وهكذا نكون ظاهرياً إزاء شغف روحي وغير

Cf. J. TOULEMONDE Les parcimonieux, Journal de Psychologie 1930 (10)

مادي الى أعلى مستوى ؛ فالبخيل يظهر أنه المنطقي الرياضي « للمال » ، العائش في عالم ذي إشارات نقدية مجردة . لكن ذلك هو في الأساس ، كما رأينا ، موقف طفولي وهمجي ومتيِّم (Fétichiste) (يقبض مالاً ، ينظر ، يخفي) ؛ هذا الحب الحصري للمال يمكن أيضاً أن يكون لدى البخيل أكثر شهوانية منه لدى الجشع : فالأول يحب ذهبه ، ويكره مبادلة قطعه وأوراقه ، في حين أن الثاني يحب الذهب ، والمال بصورة عامة ؛ وهكذا يكون الجشع بالنسبة للبخل ما تكونه الدونجوانية بالنسبة للحب العادي ؛ إن الشحاذ الجالس على فراشه المحشو بالأوراق النقدية يشعر بالحرارة القوية لماله الخاص ؛ أما الجشع فهو بطبعه صاحب أعمال كثيرة وتاجر .

إن سفسطائيات التبرير هنا متنوعة الى أقصى الحدود . فالبخل والجشع المرتبطان بالملكية الخاصة واللذان يشجع عليهما الفكر الرأسمالي وذهنية التوفير ، يفيدان من ضرورة تشكيل احتياطي ضد تبذير الدولة ، أو على العكس ، من توقع حاجات المستقبل كمواطن جيد . سيرون فيها على الصعيد الفردي الوسيلة لتحويل الشباب عن المغامرات التي يدمرون فيها صحتهم وطاقتهم ، والبالغين عن نزوات منتصف العمر ، والشيوخ عن شيخوخة تبعية وبائسة . إن إحدى هذه السفسطائيات ، تستحق انتباهاً خاصاً ، بما أنها تكشف بوضوح روح البخل . يقول البخيل ، على ماذا ينبغي أن تصرف : إني أستطيع الحصول على ما أريد ، ألا يعني ذلك كما لو كنت أمتلكه . لقد رأوا في هذا الموقف الاعتراف المموه بعجز عميق في الانتقال من الفكرة الى الفعل : إن البخيل الشهواني دون مزاج ملائم والعاجز عن تذوّق الملذات التي يتخيلها ، يخفي عن نفسه غياب طاقته في قوله لنفسه إنه لا مجال للقيام بالمحاولة ، لأنه بات متخماً من ذلك . (Dugas ، في Nouveau Traité de Psychologie de Dumas) . وهكذا يعلن غوسبك : « أنا ثري بما فيه الكفاية لكي أشتري الضمائر ، أليس ذلك هو السلطة ؟ يمكنني أن أمتلك أجمل النساء . . . أليس ذلك هو اللذة ؟ » .

ثمة الكثير من هؤلاء البخلاء ، ولكنهم ليسوا المولعين الحقيقيين بالمال . فهؤلاء يعرفون في الحقيقة أنهم لا يرغبون في شيء سوى بأن يمتلكوا . وليس المزاج هو الذي ينقصهم ، إنه قبل كل شيء تذوّق الملذات الأخرى . « إن البخيل الذي يموت جوعاً على أكياس ذهبه ليس غبياً . فقد نال تماماً ما كان يريده . فالذهب لم يكن بالنسبة له الوسيلة للحصول على النساء أو الحصول على الأطعمة المرغوبة والثمينة » (Berger ، Traité d'analyse du caractère) . لم يتخلَّ أبداً عن الفريسة من أجل الظل ، متخذاً غاية له ما ليس سوى وسيلة . في هذه السفسطة المذكورة يمثل لنفسه أو يمثل للآخرين مسرحية الحس السليم (إني أرغب في كل شيء ، حسنٌ ! لقد حصلت عليه !) مدعياً أنه يرغب ، على غرار كل الناس ، بالأموال العادية . فالتوهم يتناول هنا القابليات وليس الأذواق .

إن البخل والجشع هما ولعين رهيبين لا يتخليان أبداً عن ناسهما . فالعيادة هنا لا تعرف الشفاء . والشيخوخة تزيدهما حدّة في حين أنها تضعف الأخرى جميعها . ذلك أن هذه الأخيرة تتعرض خلال وجودها الى إخفاقات تنهكنا في النهاية ، في حين أن الأولى ، بتأخيرها الى ما لا نهاية حلول أجل طموحاتها لا يمكن أن تضمحل إلا مع مفاجأة الموت .

IV ـ الولع في القمار

لقد تم تفسير الحاجة والولع في ألعاب الحظ ، بالجشع المتحالف مع الكسل والتفاخر والحاجة الى الانفعال . (Montesquieu) . يقول أحد علماء الاجتماع إن « ألعاب الحظ ، تجمع بين إغراء الربح والميل الى هذه المشاعر القوية التي تقطع النفس وتوقف القلب » (Caillois) . ربما كان ذلك صحيحاً . ولكن ثمة أيضاً ولع مستقل في اللعب ، حاجة للعب من أجل اللعب كما أن ثمة حباً للذهب من أجل الذهب . إن اللاعب الحقيقي لا

يهتم ، فالمال يحرق له أصابعه ؛ وما يكاد يربحه حتى يصرفه على الشراب وعلى الاحتفالات ، يهبه ، يعيد اللعب فيه ؛ يقال أن استعماله يجلب لـه النحس . ليس متفاخراً ، فهو بالأحرى يتخفى لأنه ربح ، يخشى جداً أن يلاحظ عليه ذلك ، والأكثر تفاخراً يصبحون ميالين الى التخفي بصورة خاصة (وليس بفعل البخل والدليل على ذلك الكرم في البخشيش الذي يدفع لمديري القمار) . إن الحاجة الى الانفعال لا تفسر شيئاً ، فليست هي التي تدفع الى اللعب ، وإنما جاذبية اللعب هي التي تعطي الحاجة للشعور بالانفعالات الخاصة .

يلاحظ سوليي (Sollier) ودانفيل (Danville) وهما يستشفان هذه الحقيقة ، أن غياب الدوافع الكلاسيكية (ذكرى الأرباح السابقة ، الميل للمخاطرة ، الإيمان بقوة المال) لدى بعض اللاعبين لا يمنعهم أبداً من المتابعة . « إنهم يستدعون الانفعالات التي يمكن أن يشعر بها المبتدئون فقط ، هذه الانفعالات « غير القابلة للتعريف » ، والتي تبقى جاذبيتها غير قابلة للتفسير بالنسبة للجاهل » .

ما هو المقصود هنا ؟ هذا الانفعال « غير القابل للتعريف » هو بصورة جلية ذو جوهر ديني وسحري : يؤمن اللاعب بالقدر بصفته قوة فائقة للطبيعة ويزعم أنه يقيده(11) .

لقد لحظ كانت (Kant) وريبو (Ribot) لدى اللاعب : « . . . عنصراً خفياً ، وإيماناً غير عقلاني بقدر معيّن » (Ribot) . فالبيئة وجو ألعاب الحظ ومواقف اللاعبين تذكّر بصورة لا تقبل الجدل بما يحيط بالحفلات الإخفائية . هنا يكون للولع هيكله : قاعات اللعب ، المنعزلة عن الأماكن الدنيوية بستائر كثيفة ، ذات الأبواب الصفيقة ، والمقسمة الى غرف للدخول تزداد

---

(11) إن الطبقات الوسطى لا تلعب القمار قط لمجرد اللعب ؛ فالأثرياء والفقراء هم الذين يجربون الحظ ؛ وعندهم كذلك يسود الإيمان بالقدر وذلك بسبب المغالاة في القدرة أو الشعور الكامل بالعجز .

صعوبة ولوجها بقدر ما نقترب من قدس الأقداس : غرفة الروليت والبكارا ؛ والفناء هو الكازينو العام حيث يلتقي المبتدئون والمدنسون . إن خدام الهيكل والمدير المأتمي والمتصنع ، الصامت والهادىء الأعصاب ، السجاد الذي يخنق الضجيج ، والأصوات المتساوية ، المحايدة والمنخفضة ، المؤمنون الذين يتجاورون دون أن يروا بعضهم بعضاً ، ولكن دون أن يثيروا حماسهم في وجودهم المتبادل ، خطر النقاشات الدنيوية ـ « يقتضي عدم الكلام عن اللعب ، وينبغي عدم الضحك ، وعدم السعال ، وإلا فإنهم يغاظون » كما تقول «L'Introduction à la vie dévote» (مقدمة للحياة الورعة) التي تتحدث عن اللاعبين ـ كل شيء يساهم في خلق عالم ديني ، حيث ينتظر الدخيل المصاب بضيق مميّز ، أن يرى وزير الشعائر أو المدير بكامل أناقته ، الذي سيكشفه وسيرميه في الظلمات الخارجية .

من المؤكد أنه بالإمكان اللعب خارج أماكن القمار ، إلا أن البورصة وسباق الخيل واليانصيب هي المعابد غير طاهرة واللاعب الشغوف يحتقرها ، فهو لا يجد فيها الشراكة الدينية للخبراء في اللعب ، تفقد المراهنة الانفرادية جمالها ؛ فلا بد من المنافسة في حلقة من الخبراء ، وفي حفل رسمي يأخذ فيه كل واحد نصيبه ، ويلعب دوره ، ويستخدم لغة باطنية .

هذا المناخ الكنسي ليس مخصصاً أبداً لتشجيع الاستقبال الفكري للاعبين : فالمضاعفات تكون قد تمت . فهو ذو معنى صوفي . والمقصود به هو تشجيع الطقوس التذكيرية التي تستدعي حسنات القدر .

إن هدف اللاعب الحقيقي ليس ربح المال ، وإنما أن يربح وحسب ، أن يخرج من الصالة يغمره شعور بأن العالم ملكه . لقد لاحظ دوستويفسكي ذلك بوضوح : « لم أكن أتبع شيئاً محدداً يمكن أن يؤمن لي مالاً ، كنت أعلم علم اليقين أنني إذا ربحت ثروة فسأبذرها على شرف إحدى البيضاوات » ؛ لكنها « ستدرك أني أسيطر على كل شواذات القدر » (Le joueur ، الفصل السابع) . فاللاعب يحاول أن يعزّم القدر وأن يجعل منه عناية إلهية بواسطة

فعل تخلّقي . يتماثل به ويأسره عبر تجسده فيه . وعندما ينخرط كلياً ويلعب ألعاباً كبيرة ، يحسم الشغوف أمره مرة واحدة ونهائياً ، فهو يقلد هكذا القدر ويفتنه . في لحظة المراهنة يسيطر على فكره ، في الوقت نفسه ، الشعور المزدوج بالاحتمال وبالضرورة المطلقة للعب رقم معيّن ، وهكذا يصبح فكره المسرح الذي يكشف فيه القدر عن طبيعته الملتبسة . وكما أن القدر المتسامي يجهل ويحتقر المخلوقات التي يتلاعب بها ، كذلك اللاعب ، فهو باستبداله طوعاً النقد بالفيش (jetons) الرمزية أو برميه على الطاولة ، بصورة مستهترة ، للأوراق النقدية المتجعدة ، التي تحوّلت الى مادة نجسة ، فإنه يسيطر على اللعبة لكي يستعبدها له . وبما أن اللاعب متقلب الأطوار مثل إله ، فهو يبدّل الطاولة ويتوقف عن اللعب ؛ وبما أنه يشعر بوحدانية مفرطة فهو يكره تقليده ، بالمراهنة على غراره ؛ ليس ثمة دافع عقلاني لذلك ، ولكن الاقتناع بأن القدر ، لكونه إنساناً ، لا يمكن أن يهب نفسه لأكثر من واحد . وهو لديه بطبية خاطر ، تميمة تلعب دور الوسيط بين القدر وبينه . والتميمة هي في آن واحد اللاعب والقدر ، فهو المقابل للذهب النقدي لدى البخيل ، وهو الوسيط بين البخيل والذهب الإله . يمكننا أن نمسك به في يدنا وأن نتحدث إليه والإله يتكلم هو أيضاً بواسطته .

لولع اللعب جحيمه . إذا ربح اللاعب ، فحياته ينبغي أن تبقى مجانية وباطلة ، تحت طائلة ألا تبقى انتصاراً ، إذ إن القدر لا يهتم كثيراً في أي شيء ، فما يقوم به لا سبب له . إن نمط حياة اللاعب الحقيقي هو نمط الهواة ؛ أي سيطرة هزيلة تُنهك وتنتهي بإثارة الضجر . ينبغي رفض حسنات الحظ وأن يصنع المرء حياته بنفسه .

سواء كان الولع باللعب نقياً أم لا ، فإن له انعكاسات تصدم عالم الاجتماع . يدرس «Caillois» هذه الانعكاسات في أميركا اللاتينية ، كل الناس يلعبون كثيراً وفي كل الألعاب (60 إلى 70% من سكان البرازيل يكرسون للعبة «Jogo do Bicho» كل يوم واحد بالمئة من الدخل

الشهري ، وهذه النسبة يتعداها كثيراً اللاعب المتمكّن) . من الناحية العملية ، تجمد هذه اللعبة قسماً مهماً من النقود العينية المتوفرة ، عبر جعلها تدور بسرعة كبيرة ، وهكذا يضيع هذا القسم على التنمية الاقتصادية للأمة أو على تحسين مستوى المعيشة » . وهكذا ، يؤدي اللعب الى تقليص الانتاج ، عبر انخفاض القدرة الشرائية وتدني مردود العامل الذي لم يحصل على الغذاء الكافي بسبب مصاريف اللعب . بذلك يكون اللعب عامل تأخر اقتصادي لدى الأمم الأميركية اللاتينية بالمقارنة مع الولايات المتحدة .

V ـ الشغف الواعي
رفض الزمن عند بروست

« إن الرغبة التي تحملها الأنا بعدم الزوال » (Alquié) تتأكد بصورة جلية من خلال السمفونية الماثلة لعمل بروست . إن مؤلف «A la recherche..» يقود ضد الأهواء الانفعالية أقسى النقد ولكنه لا يهاجم أبداً جوهر الهوى . فهو يعطي بنفسه انتباهاً كاملاً الى ما يكشف عنه التحليل أنه باطن خفي للأهواء العادية : وسواس الفردوس الطفولي حيث لا يفصل التفكير الانسان عن العالم (12) ، اللامبالاة العميقة بالآخرين ، الهروب أمام الواقع والفعل ، الميل الى النشوة حيث يُلغى الزمن ، العالم الذي يعتبر إسقاطاً للذاتية ، القبول والبحث عن العقبات والألم ـ عقبات وألم الذات والآخرين ـ بصفتها غذاء روحياً . والحكاية هي تمرين روحي يقود من الأهواء العادية الى الشغف النقي ، أي الى تأمل جوهرنا الخاص (Sub spe-cie eternitales) بواسطة الذاكرة العفوية أو بواسطة تحولات الفن . يريد

---

(12) . . . ولكن هناك طفلاً لم يتم أبداً من الولادة ؛ فهو دوماً يعود الى حضن الأم مثل صغير السريع ، يتلبس ويتدثر أهله الأعزاء ؛ ذلك الذي يرى الناس والأشياء في الظلال على نافذته . . . والذي يؤمن بكل شيء من هذا العالم القريب ولا يؤمن بشيء آخر أبداً ؛ والذي يكتشف كل شيء من خلال هذه البيئة الغامضة » (Alain) .

المؤلف أن ينجو من الزمن ؛ كل الأهواء تخدعنا إلا واحد هو : الشغف بالزمن المستعاد والذي يتم التنكر له فوراً . إن مرور الزمن والموت الكائن في نهايته ، وهؤلاء الألوف من الموق في كل اللحظات ، تلك هي حالات الضيق التافه والانساني ، التي نظرت إليها مواجهة ، فرادة بروست ، وصمّمت على تعزيمها(13) . إن الأجزاء الثلاثة عشر لمؤلف «A la recherche..» ، هي مثل « قصة التسامي الصوفي ، وقصة رحلة النفس التي تخلص ذاتها وتنتهي بالحصول على الخلود من خلال تغيرات عديدة ، بفضل اللحظة » (C. E. Magny ، Histoire du roman français depuis 1918) . أولاً ، تصادف نفس الراوي في طريقها الروحي ، من خلال سوان (Swann) « المعمداني » ، ثم من خلال مارسيل (Marchel) البطل ، فخاخ الولع الدنيوي ، والحب والشذوذ والغيرة وحتى الأدب بصفته غاية في حد ذاته ؛ وأخيراً ، يكون « الزمن المستعاد » هو مكان الخلاص حيث يصادف الولع حقيقته : إن مفتاح الحياة يكمن فينا ، في التذكر الطبيعي أو المنهجي . إن استعمال الزمن هو الذي يقلب الزمن .

06

---

(13) إننا نماثل ، على الأقل جزئياً ، بروست المؤلف ومارسيل الراوي ، وبدون ذلك ، لا شيء يضمن بالتأكيد أن مواضيع الزمن المستعاد يمكن أن تتعلق بولع معاش حقاً . والحال ، أننا دافعنا عن أن بروست ضحى فقط من أجل نموذج برغسوني أو هو على الأقل أعطى تعبيراً رومانسياً لنظرية فلسفية ساحرة (Benda) . ومما لا ريب فيه أن بروست كان اجتماعياً قبل أن يكون سجين غرفة لياج (Liège) ، وحتى أنه عرف في حينه ولعاً خاصاً بالمجد الأدبي . من جهة أخرى ، ثمة في «La Recherche» مواضيع رئيسية عديدة ، من الصعب غالباً توفيقها مع موضوع الزمن المستعاد . ولكن هل يثبت ذلك أن بروست لم يعش أبداً أو لم يعتقد أنه يعيش نوع التجارب التي ينسبها الى الراوي ؟ إن الولع هو دوماً مسرحي ، على الأقل جزئياً ، ولا يصبح أبداً الأنا العميقة للذات بصورة كاملة . وأن لا يكون وسواس الزمن كل شيء عند بروست ، وإن يكون قلّل دوره غالباً ، فذلك ينسجم بقوة مع طبعه الانفعالي . إذن ليس ثمة سبباً أبداً للشك بالصفة الصحيحة تماماً للمؤلّف . وإذا كانت بعض الأحداث من بين تلك الأكثر تعبيراً من فعل التخيل جزئياً ، فذلك لا يثبت شيئاً : إن ولعاً قليل الشهوانية مثل الرغبة بالخلود يكون في جوهره مشبعاً بالأدب وإن إحدى طرق إثباته هي بالتحديد القيام بتجارب خيالية في مؤلّف رومانسي .

ثمة شغفان على طريق الانعتاق ، يغريان بصورة خاصة أشخاص «La recherche» وبروست نفسه : أولاً الولع بالعالم والولع بكل ما هو شائع .

ترسم طبقة النبلاء مجتمعاً غير زمني ، جامداً في رسمياته ووارثاً ساكناً لعصور التاريخ . إن تأدبها المتجمد وازدراءهـا وعبثها المقصـود ووقاحتها وحصافتها تعزلها عن البورجوازية الرصينة والنشيطة، التي تنغمس في العصر. لقـد كان الشغف الأول لبروست هو الانتماء الى هذا العالم أو على الأقل الولوج إليه وإدراك محركات هذه الحياة الإلهية وتسلسـل الصالات الشبيـه بتسلسل الأفواج السماوية . إن صالات فوبور (Faubourge) هي إذن أكثر جاذبية من فنيسيا ، وهو يجد فيها دون ريب ، بطريقة مستـورة ، الوسيلة للنجاة من الزمن عبر معرفة « طبيعات » محددة وثابتـة . وحبه لـلأسماء ، لأصلها ولرنينها يرتبط بالجذور نفسها(14) .

لكن عندما يتم استقبالنا ، تنطفىء رهبة الصالونات ، أو أنها لا تبقى إلا على المستوى الجمالي . إن عبث النبلاء ليس سوى نقص في الثقافة ، وحصافتهم تلامس التحذلق والفظاظة والجهل لهذا التاريخ الذي يزعمون أنهم يمثلونه ، وكل ذلك يجعل النبلاء ، الممثلين غير الجديرين أبداً للنبالة . إن مثـل هذا النقـاش بين دبلومـاسيين جعـل بروست يتخيّـل حواراً بين متسكعين ، فالمسؤولة عن المراحيض العامة في شارع الشانزيليزة تتحدث عن زبائنها بلهجة مركيزة «Villeparisis» التي تصدر أحكامها على ضيوفها . هكذا أخطأ الشغف طريقه ؛ والنبالة ليست سوى سراب في نفس المتشبع لكل جديد ، كما أن الكائن المحبوب ليس سوى وهم في قلب العاشق .

ذلك أن الصورة الكبيرة الثانية للولع ، أي الحب ، هي كذلك غرور محض . الحب خادع : « فالإدراك الحسي الفظ وحـده يضع كـل شيء في الغرض ، في حين أن كل شيء هو في الفكر » . فالكائن المحبوب ليس سوى

---

(14) « إن الولع بأصول الأسماء لدى بروست ، يشارك بـالتميمية والهوس اللذين يميزان هـاوي المجموعات » (Vendyès)

الرمز لكل ما نرغب فيه : « إن البحر هو الذي آمل في العثور عليه إذا ذهبت الى بعض المدن التي تكون (أي الفتيات) فيها . فالحب الأكثر حصرية إزاء شخص معيّـن هو دوماً حبٌ لشيء آخر » ، وأي كان يمكن أن يستخدم كرمز ، وفقاً لمصادفات الحياة . حتى أننا لا نرى الكائن الحقيقي الذي نعتقد أننا نعرفه جيداً (لجيلبرت عينان زرقاوان وسوان (Swann) يحب عينيها السوداوين الجميلتين) . أحياناً نعتقد أن الاضطرابات الناجمة عن إدخال دواء بسيط الى المعدة ، هي حالات ضيق ناجمة عن الولع . الحب غير معقول : نريد امتلاك سراب ، لا بل ، وهنا قمة اللا معقولية ، سراب يمتد على كل الأمكنة والأزمنة التي عاش فيها الحبيب . وهكذا تستشري الغيرة عاجزة ، على الأماكن الأخرى ، على الماضي وحتى على المستقبل . الحب فانٍ . فمنذ ظهوره نعرف أننا سننسى ذات يوم الشخص الذي لم نكن لنعرف كيف نعيش حالياً من دونه . إلا أن تقلبات القلب تجعل من كل قصة حب تتابعاً للموت والولادة .

« إن ما نعتقده حبنا وغيرتنا ليس نفس الولع المستمر ، وغير القابل للتجزئة . إنه يتكوّن من حالات حب لا متناهية ومتتابعة ، ومن حالات مختلفة من الغيرة ، تكون عابرة ، ولكن تعدديتها غير المنقطعة تعطي انطباعاً بالاستمرار وبوهم الوحدة » .

من المؤكد أن بروست يصف أحياناً حالات حب صحيحة ودائمة مثل حب السيدة كوتار (Cotard) ، ولكن هذه الحالات ليس فيها شيء مشترك مع الحب المتيّم .

هكذا يجد الراوي نفسه منزوع السلاح أمام الأزمنة القاهرة دوماً . فخارجنا لا شيء ثابت ، وفينا يتجزأ تتابع الأناوات (Des «moi») المختلفة ، الغارقة في الزمن . إن اللذة والنشوة لا تقدمان سوى مهدئات مؤقتة .

مع ذلك ، ثمة حل حقيقي ؛ مُمهّـد له هنا وهنالك على طول الطريق ، في التماعات قصيرة وناقصة فرضت نفسها أخيراً على الجزء الأخير من «La

«recherche : لقد عشنا في الوهم وخيبة الأمل ، ولكن لم يمت شيء من هذا الماضي الخادع ؛ فالزمن يدمّر ، ولكن الذاكرة تحفظ رغماً عنها . كتب بروست يقول : إن عدم النسيان أنه دافع يعود في حياتي . . . ذلك هو دافع التذكر من جديد ، أي مادة الموهبة الأدبية . . . » .

إن استعادة وتوضيح تجربة الذكرى في تحليلات الجزء الأخير(15) ، تبرز سمته الانفعالية . أولاً ، من ناحية الشكل : النبرة الدينية ، الرؤية المفاجئة ، اليقين الفوري بصحتها والسعادة الكاملة التي تؤمنها ؛ ولكن بصورة خاصة من ناحية مادتها : لقد تم قهر الزمن طالما أن قطعة من الماضي استطاعت أن تكون قطعة من الحاضر . فالكائن إذن هو « في المكان الوحيد الذي استطاع أن يعيش ويتمتع فيه . . . وهذا يعني خارج الزمن » وهذا الخلود هو خلوده طالما أن ماضيه هو ، الذي يعود ، وأخيراً في التعهد الذي يأخذه الراوي في أن يكرس لها حياته ، هذه الحياة التي غدت أخيراً غير مبالية بالموت الذي نُحِّيَ الى حالة الاحتمال المجرّد .

ثم يأتي كشف ثان ليحل محل الأول ويضيف إليه دعم منهج مؤكد النجاح للحياة السعيدة : إن عجائب الذاكرة العفوية نادرة ، ولكن لدينا ما نتوسل فيه الإله المختبىء فيها : انطلاقاً من الانطباعات الغامضة التي تلح علينا « على طريقة التذكر المبهم » (رغم أننا لم نعانِ منها أبداً مع ذلك) ، نفسرها باعتبارها إشارات لقوانين وأفكار « عامة كانت محجوزة في أحاسيس أخرى مماثلة . إن التحول هو الذي يستخرج هذه السمات الدائمة ، هذه الماهيات غير الزمنية ؛ هكذا يجعلنا الفن هو كذلك ، ننجو من الموت ، من موتنا ، بما أننا نذهب بالتأكيد من حواسنا لنضيفها بواسطة ماهيات معينة ، إلى أحاسيس أخرى . « . . . . فالحياة الحقيقية ، الحياة المكتشفة والموضحة أخيراً ، الحياة الوحيدة المعاشة حقاً بالتالي ، هو الأدب » .

في هذه المرحلة ، يظهر الشغف بالخلود منتصراً بصورة نهائية ، لكن الصفحات الأخيرة من « الزمن المستعاد » تصدر نغماً غريباً جداً . فتجربة الخلود تتحرك ، دون أن يتغير مع ذلك محتواها ، في تجربة الزمن والموت . . .

في مكان ما من فندق غرمانت (Gurmantes) ، يرن جرس ويعود الراوي ليسمع فيه « هذا الوقع لخطوات أهلي يعودون بسوان (M. Swann) ، هذا الرنين الذي يظهر من جديد ، حديدياً ، لا ينضب ، صاخباً وندياً من الجريس . . . بعيداً جداً في الماضي » . ولكن بدلاً من الفرح المرتبط بالتجربة الحديثة جداً مع ذلك ، للبلاط غير المتساوي في القصر وفنيسيا المنبعثة ، يجتاح الراوي نوع من الفزع الشديد . « لقد أرعبني التفكير أن هذا الجريس بالذات هو الذي كان يرن في ذاتي » ؛ وتعود فكرة الشقاء وفكرة الزمن القاسي لتفرض نفسها .

« كنت أعاني من شعور بالتعب والخوف لأني كنت أحس أن هذا الزمن الطويل جداً ، لم يُعَش ويفكر فيه ويفرز مني دون انقطاع وحسب . . . ولكن لأنه كان علي في كل دقيقة أن أحافظ عليه مرتبطاً بي ، وأنه يسندني ، أنا الجاثم على قمته المدوِّخة » .

لقد أدرك مطلق هذه القوى بشيء من الرعب فسحة الزمن الهائلة التي تستقر ساكنة في أعماقه بين لحظة الماضي التي يتذكرها واللحظة المماثلة في الحاضر . فالزمن يخرج أقوى مما كان ، من الأسر الذي أردنا تقييده فيه . عندها لا يعود الراوي الذي تملكه الهلع ، يفكر سوى في إلغاء وانتصاب هذا الزمن الذي لا يتعب ، من عمله المستقبلي ، وذلك بالتخلي عن المشروع الجسور القاضي بتعزيمه وبإلغائه بواسطة التذكر . وتهب في الصفحات الأخيرة من « الزمن المستعاد » ريح عاصفة مجتاحة دون انتظام ، الدفاعات الهزيلة المشادة بهدوء خلال ثلاثة عشر جزءاً . هذا ، وكان الموكب الرمزي ، رقصة الأموات للمدعويين المنهارين تحت عبء السنين ، في صالة الغرمانت (Guermantes) ، قد أدى بالراوي الى الانكفاء عن مشروعه الجسور بتغريم الزمن الى المشروع الأكثر تواضعاً القاضي بإعادة رسم التحولات التي يفعلها الزمن بكل الأشياء ، في مؤلفه .

هكذا ، هزم حلم الهوى بعودة الوعي في الوضع الزمني . . وسواء كانت الحدة الانفعالية عمياء أو واعية ، فإنها تصطدم على السواء بحواجز الزمن الصلبة وبالموت .

الفصل الخامس

الذهانات الانفعالية

إن الأطباء النفسانيين ليسوا متفقين قط حول فصل الهذيانات الانفعالية وستطرق سريعاً لما يجمعهم قبل تفحص خلافاتهم .

في عام 1909 ، ميّز سريو (Serieux) وكابغرا (Capgras) لأول مرّة ، من بين جملة الهذيانات من كل صنف ، تلك التي تتعلق بالمطالبة وتلك التي تتعلق بالتفسير . كلاهما هذيانات اضطهاد ، لكن المفسِّر هو مضطهِّد - مضطهَّد من حيث المبدأ ، في حين أن المطالب هو كذلك في قطاع خاص .
ثم في أعوام 1921 -1923 وصف كليرامبو (Clérambault) المس الشبقي .
وهذا المس مضافاً الى المطالبة والغيرة ، يكوّن معها مجموعة الهذيانات الانفعالية ، وهي نموذج سريري جديد ، وحتى كيان مرضي وصفي ، حسب كليرامبو . يضاف الى ذلك أحياناً وسواس المرض مع الاعتراف أنه شكل من المطالبة ، سيء التعريف ونادراً ما يكون خاصاً .

I ـ هذيانات المطالبة

تشع مفاهيم المفسِّر في كل الاتجاهات ، وتستعمل كل الحوادث ، فهو يعيش في حقل من التهديدات الغامضة ، شاملاً الماضي بمحض إرادته ، فالمُطالب مشدود نحو المستقبل ونحو هدف محدد ، يهذي في قطاع لا تتغيّر زاوية فتحته . ويسقط هذيانه إذا اختفت الفكرة الغالبة ؛ وعلى العكس ، « ليس ثمة خلية ـ أم » لدى المفسِّر (Clérambault) . من الناحية العملية ، غالباً ما يكون التمييز دقيقاً . يُقسم المطالبون الى مشاكسين ومداعين : يغيّر الأولـون بمحض إرادتهم مواضيعهم الى حـد أننـا نستـطيع مقـاربتهم من المفسرين ؛ ومع ذلك فإن مشاكستهم تبقى موجهة في كل أزمة . أما المداعون المتسمون بطبع يركز على الذات بشكل مفرط ، تحركهم أزمة هوس أو أنهم في حال عدم وجودها تتم تعريتهم بواسطة تخلفهم العقلي ، فهم يتماثلون مع ممتلكاتهم المادية ويدخلون في نزاعات قضائية حول قضايا مصلحية (إرث ، انتقال ، ملكية) . وهكذا تتم محاصرة الهذيان محاصرة شديدة ؛ والمداعي النقي باعتباره واقعياً دون خيال ، يؤكد لنفسه أنه سرق من قبل جاره ، وخانه محاميه ، ولكنه لا يقول أبداً « أن خصمه يتباهى بربطة عنق خضراء ليزدري به ، معلناً أمله بالفوز ، أو ربطة عنق حمراء لكي يفهمه أنه سيقتل كما تذبح الدجاجة » (Borel) . إلا أنه ، بمقدار ما يكون المُطالب ذهانياً ـ وهـو ربما يكون كذلك دوماً الى حد ما ـ « تنتصر التفسيرية مع ثوابتها الخاطئة وحدسها وفعلها الخفي على الشخص ، والسم ، الخ . » (Borel) . وتدريجياً تشع المطالبة في الهذيان التفسيري .

II ـ المس الشبقي

لقـد قدّم كليـرامبو بفيض من التفـاصيل وصفـاً للمس الشبقي بـات

كلاسيكياً تقريباً . إنه الوهم الهذياني أن تكون محبوباً . فهو يعبّر عن نفسه في مسلّمة أساسية : إن الغرض هو الذي يبدأ وهو الذي يحب أكثر أو هو الذي يحب وحده . وهذه مواضيع مشتقة وتعتبر أكيدة . فالغرض لا يمكن أن يحصل على السعادة دون العاشق ـ والغرض لا يمكن أن يكون له قيمة كاملة دون العاشق ـ الغرض يكون حراً . وزواجه ليس صحيحاً .

إنها مواضيع مشتقة وتبرهن عن نفسها : يقظة مستمرة للغرض ؛ حماية مستمرة للغرض ؛ أعمال تقارب من قبل الغرض ؛ مناقشات غير مباشرة مع الغرض ؛ موارد ظاهراتية متوفرة له ، ودّ شبه شامل تثيره الرواية الحاصلة ؛ سلوك شاذ ومتناقض للغرض . (هذا الشرط الأخير رئيسي ولا يغيب أبداً)(1) . ينطوي الهذيان على ثلاثة أطوار هي : الأمل ، والغم ، والحقد .

يستند الوهم على ثلاثة مكوّنات : الكبرياء ، الرغبة (الجنسية) والأمل . فالكبرياء هي مصدر رئيسي . (غالباً ما يكون الموضوع أعلى اجتماعياً ؛ وهكذا تعتقد المصابة بالمس الشبقي محبوبة من ملك انكلترا) وبالتالي فإن المس الشبقي غالباً ما يكون أفلاطونياً ، ذلك أن المقاربة الجنسية تمثل ببساطة تدنيساً للشخص المختار.

لقد لاحظوا (Borel) أن مكوّنات كليرامبو الثلاثة تشكل متحدة ، التعريف نفسه للحب . هكذا يحب المصاب بالمس الشبقي ، ولذلك بالتحديد يتكون لديه الوهم بأنه محبوب . وإذا تكلم على الموضوع ، فلأن شعوره هو ينطلق على سجيته . ثمة من جهة أخرى مس شبقي دون حب ، ولكنه يتعلق حينئذٍ بهذيان قهري تافه ؛ فهو يوحي بالكراهية ويعبر عن نفسه بالتهجم الذي يتغيّر موضوعه مع الظروف .

لقد وصف كليرامبو حالتين جميلتين من المس الشبقي الأولى مستمرة منذ سبع سنوات والثانية منذ سبع وثلاثين سنة .

---

(1) D'après Clérambault. Œuvre Psychiatrique t. I, p. 338

فهنرييت (Henriette H...) البالغة من العمر خمساً وخمسين سنة في فترة حجرها الرابع ، تلاحق كاهناً بملاطفاتها الماجنة منذ سبع وثلاثين سنة عندما تزوجت كان لها عدة علاقات غرامية ، وفترات من الاطمئنان النسبي المتبوعة بيقظات قاهرة لهواها . وقد سببت العديد من الفضائح العامة بادعائها أنها قبّلت وقادت ضحيتها بالقوة . في الظاهر إنها شخص هادىء ، مسيطرة على نفسها ، وتعترف بلا معقولية هواها الذي تعلن شفاءها منه . إلا أن أجوبتها تسمح باكتشاف سوء نية معيّن . وليس ثمة أي أثر للمطالبة والكراهية ، ولا للهذيان التفسيري(2) .

III ـ الغيرة

إن الغيرة المرضية مع شكوكها ، ويقينها المسبق ، والبحث المستمر عن الاثباتات ، والفخاخ المنصوبة ، والتفسيرات التعسفية ، والملامات ، والمشاهد ، والتهديدات ، والضربات ، هذه الغيرة تصادف في الاضطرابات الأكثر تنوعاً ؛ وتكون فيها إما مهمة أو ثانوية ، وإما مؤقتة أو دائمة . تظهر بنمطين اثنين ، الأول تأثري حقاً على أساس من الغيرة العادية ، والثاني تمثيلي فقط حيث لا تكون فكرة الخيانة سوى إحدى الحجج للمطالبة . يبدو إذن ، أننا لا نصادف ذهاناً خاصاً بالغيرة ، مشابهاً للمس الشبقي وللمطالبة ، كما أن كليرامبو لا يصفه بعد أن ذكره . لا نستطيع من جهة أخرى أن نفهم انفعال الغيرة في حين أننا لا نصادف أبداً ذهاناً غرامياً ، وهذياناً يعيش فيه الشخص ، دون الاعتقاد أنه محبوب ، في التفكير الثابت بتكريس نفسه

---

(2) يرى «Borel» في الصفة الدورية للأزمات البرهان على الشفاء الكامل المتبوع بسقطات . ولكن ، كما يبدو واضحاً أننا لا نستطيع أن نحب الشخص نفسه مرتين ، فذلك يعني القول بأن الموضوع لا يعتد به في الذهان الانفعالي . يبدو تفسير كليرامبو (تعاقب الأزمات العنيفة وحالات الهدوء) أكثر معقولية في حالات مثل هذه الحالة ، التي تكون فيها الحالة الانفعالية قريبة جداً في الحقيقة من الهوى العادي ، (راجع نهاية الفصل) .

للغرض للشخص المحبوب أو بعمل كل شيء ليكون محبوباً . إن المصاب بالمس الشبقي ، المغاظ ، ليس غيوراً ، فهو يكتفي بذم الغرض والانتقام منه .

يتفق كل المؤلفين على تقريب الحالات الانفعالية ، من الطور شبه الهوسي للذهان الهوسي ـ الاكتئابي .

تتناول الخلافات في التفسير ، الاستقلال الذاتي للهذيان الانفعالي ، ومنشأ الذهان ، والتمييز بين العادي منه والمرضي ، علماً أن المسائل الثلاث مرتبطة ببعضها ارتباطاً وثيقاً .

يعتبر كليرامبو أنه ثمة تناذر انفعالي مستقل ، كيان مرضي ، أي نمط محدد من الذهان . « إن التناذر بين الأفكار التي تقوم على أساس انفعالي ، قابل للاستقلال الذاتي التام » . فالمطالبة والمس الشبقي والغيرة يمكن أن توجد جميعها بشكلها النقي ، مستقلة الواحدة عن الأخرى وبمعزل عن أي هذيان آخر . يمكنها أن تقترن ببعضها البعض وأن تقترن كذلك مع حالات أخرى من الذهان : تلك هي الحالات المختلطة . وهكذا ، ثمة مس شبقي مقترن ، في حالات الذهان الدورية ، بهذيانات التفسير والعظمة والاضطهاد . حينئذٍ يكون أقل عنفاً وأقل منطقية ، ويكون تطوره أقل تصلباً ، كما يكون أقل تخيلاً وحتى هلوسة . « وبقدر ما تكون المساهمة التخيلية مهمة ، بقدر ما تكون المساهمة العاطفية ضعيفة » .

إصطدمت هذه الأفكار منذ ظهورها بصعوبة إقامة حالات نقية حقاً ، داخل الهذيانات الانفعالية وبالنسبة للذهانات الأخرى في آن واحد (Capgras) . انطلاقاً من ذلك ، تعود الحالات الموصوفة لتظهر بمثابة مظاهر خاصة بسيطة في إطار الذهانات الكلاسيكية . وهكذا يمكننا أن نميّز ، حسب «Capgras» الحالات الانفعالية المتسمة بالهوس ، الأكثر مرونة والأقل تنظيماً والأقل ثباتاً ؛ والمتسمة بالذهان الهذياني الأفضل تنظيماً والأكثر صلابة والأكثر

دواماً ؛ وحتى من النمط الفصامي ، والعدواني والشاذ . وهكذا دفعنا لإعادة تفحص مسألة المنشأ . إن كليرامبو الذي يواجه بين الانفعالي والذهاني الهذياني ، ربط بالاجمال ، الأول بالتكوين الجنوني الدوري ، مضيفاً مع ذلك أن أزمة الهوس لدى الانفعالي تطلقها عملية نفسانية (ثمة « عقدة فكرية ـ عاطفية » لا غنى عنها) وليس بيولوجية . فهو يشير هكذا الى اتجاهين في البحث ، الأول يتجه الى الأسباب البيولوجية ، والثاني يتجه الى التفسير النفساني .

تعبر وجهة النظر الأولى عن نفسها في المؤلف الحديث لبوريل (Les psychoses passionnelles, Borel) ؛ إن الحالة الانفعالية هي كما رأينا في الفصل الثالث ، تعبير عن الذهان الهذياني الناجم عن خلل اغتذائي عندما قارن بوريل حالات مماثلة مختلفة من شبه ـ الهوس ، تحقق أن أحد الأشخاص « الذهاني الهذياني الصريح » يقوم بهذيان المطالب ، في حين أن الآخر يظهر فقط إفراطاً في الغبطة ، ونشاطاً تافهاً مغالياً . يرتبط المس الشبقي بالافراط الشديد في شبه ـ الهوس الخاص بذهان هذياني خفي ؛ فالمطالبة في شبه هوس أقل شدة وذلك في ذهان هذياني أقوى ؛ وأخيراً يعطي الذهان الهذياني الحاد هذياناً متعدد الأشكال (التفسير ، الهلوسة ، الحيرة) . إن الذهانيين الانفعاليين الأنقياء المزعومين لدى كليرامبو ، ليسوا هكذاً سوى أحداثٍ ذهانية هذيانية ؛ أما الحالات المختلطة ، أي الذهانات « المقترنة » فليست موجودة : وبالفعل ، يستمر مثلاً الغرض الانفعالي الخاص بالمس الشبقي في الهذيانات الدورية ولكن التأثرية تختفي ؛ و« العقدة الفكرية العاطفية » تنحل ، والذهان المزعوم يفقد بنيته بفقدانه استقلاله ؛ ويغدو المس الشبقي « المختلط » مجرد فترة من الذهان الدوري . تصادف الحالات شبه الانفعالية لدى المختلين لأنهم يجمعون مجمل التكوينات النفسية المرضية . نجد عندهم وميضاً انفعالياً وليس التماعات دائمة (إنهم الانفعاليون العصبيون الذين يتحدث عنهم ريبو Ribot) . إن المثاليين

المنفعلين الذين وصفهم «Dides» ، المتحمسين دون تأثر ظاهر ، يصادفون عند الفصاميين ؛ أما في الذهانات الدورية فيكون لدينا بدايات انفعالية .

ضمن هذه الرؤية ، يكون البحث عن أسباب المرض عضوياً وحسب . يقولون لنا : « إن شعوراً مرضياً لا يعود يفسر بواسطة القوانين العادية لعلم النفس ، فهو يتطور بفعل إلحاح بيولوجي ولا يعود مديناً بشيء للتجربة المعاشة . وعندما نعتبر أن هذا الاضطراب الثانوي مسؤول عن الاضطرابات العقلية ، فإننا نحل النتيجة محل السبب . فقياس التشابه ليس البحث عن أسباب المرض » . وفي مكان آخر : « كل الشغف يكمن في النهاية ، في الحماس العصبي » .

أما التحليل النفسي فهو على العكس يبحث عن تفسير للهذيانات الانفعالية وعن علاج نفساني لها . ومع اعترافه بالصعوبات الخاصة بعلاج الذهانات ، المرتبطة بحالات التثبت والنكوص الأكثر بعداً من العصاب النفسي ، فهو يربط الذهانات الخاصة بحالات الهوس الاكتئابي ، في التثبت بالطور الشفوي السادي . وفيما يتعلق بالذهان الهذياني ، فقد كشف فرويد فيه منذ 1911 (3) آوالية نفسية معقدة . ففي حالة الذهان الهذياني ، ينفصل « الليبيدو » عن العالم الخارجي ، حيث كان متسامياً بشكل مشاعر غير جنسية (صداقة ، رفاقية ، الخ .) ؛ وهكذا تقطع كل الروابط العاطفية للشخص مع وسطه ، ويكفيء « الليبيدو » نحو الأطوار اللواطية والنرجسية التي بقي الشخص متعلقاً بها في لا وعيه . عندها يظهر هذيان العظمة ، وهو تعبير رمزي للتقدير الجنسي المبالغ فيه للأنا ، تتبعه سريعاً الى حد ما ، محاولة عفوية للشفاء ، أي العودة نحو العالم الخارجي : فهذيانات الشعور بالاضطهاد والمس الشبقي والغيرة ، التي يعتبرها الطبيب النفسي الكلاسيكي نتاجات

---

(3) Remarques psychanalatiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa (le President Schrcber) Trad. fr. P.U.F. 1954.

مرضية ذات منشأ عضوي ، هي في الحقيقة جهد لاستعادة المشاعر الطبيعية .
إن الذهاني الهذياني يبني لنفسه عالماً ، يكون فيه بالتأكيد مضطهَداً ومخدوعاً ومحبوباً كرْهاً ، ولكنه في النهاية عالم إنساني داخلي ؛ فهو يتخلص على طريقته من الوحدة النرجسية . ففي أساس الهذيانات الانفعالية النمطية ، ثمة إذن رغبة لواطية(4) ينبغي معارضتها وتجاوزها . مثل مسألة : « أنا أحبه » (هو ، رجل) . « فهذيان الغيرة يعارض الشخص ، وهذيان الاضطهاد يعارض الفعل ، بينما المس الشبقي يعارض المفعول » (Freud) .

أما هذيان الغيرة عند المرأة فيظهر بشكل مماثل : « لست أنا من أحب النساء ، إنه هو الذي يحبهن » . (لقد ذكر «Lagache» في إثبات معاكس ظهور غيرة دون سبب خلال معالجات اللواط . 1949) .

بما أن التفسير النفساني التحليلي بواسطة نكوص الليبيدو ، امتد الى الفصام (العودة الى الشبق الذاتي الغامض ، السابق للنرجسية) ، فإن كل بدايات الهذيان الانفعالي وكذلك الأشكال المنظمة ، تجد نفسها هكذا مقضي عليها ببحث أسباب المرض وربما بعلاج نفساني تحليلي . هكذا يعيد فرويد

---

(4) إن اللواطية قريبة جداً من النرجسية ، والذهاني الهذياني يكافح في الاجمال ضد الحالتين : ففي اللواطية يحب الشخص نفسه تحت شكل شخص آخر من نفس الجنس .

أ ـ هذيان الاضطهاد : إن تعبير « أنا أحبه » مكبوت وتتم معارضته بالقول « أنا لا أحبه ، أنا أكرهه » .

فالكراهية ، لكي تبرر نفسها ، تتحول بفضل الإسقاط ، وهو عملية شائعة لدى الكائن الأكثر سوية ، الى « إنه يكرهني » ، « إنه يضطهدني » . وهذه النتيجة وحدها هي الواعية تحت مظهر التأكيد .

ب ـ المس الشبقي : إن تعبير « أنا أحبه » مكبوت بواسطة تعبير « ليس هو من أحب ، وإنما هي من أحب » (إشتهاء الجنس الآخر) . وبفضل حاجة الإسقاط نفسها ، فإن تعبير « هي من أحب » يصبح : « هي تحبني » .

ج ـ الغيرة : إن تعبير « أنا أحبه » يصبح بفعل الكبت « ليس أنا من يحب الرجل ، إنها هي (المرأة) التي تحبه » . فالغيور يرتاب في زوجته بأنها تحب كل الرجال الذين يشعر هو أنه قادر على حبهم .

إدخال الحالات الخاصة في الطب النفسي ، رغم أن حذره يمنعه دوماً من استخراج النتائج العامة من كل واحد من هذه التحاليل للحالات الخاصة .

إن النقاش المفتوح هنا كما في سائر فصول الطب النفسي تقريباً ، بين المؤيدين والمعارضين للتحليل النفسي ، يمكن أن يتلقى بعض الضوء من التمييز بين ما هو سوي وما هو مرضي في الشخص الذي يشغلنا .

تمثل الحالة الانفعالية الشكل المشوّه للهوى ، ويمكن لكل درجات التشويه أن تظهر ، اعتباراً من الانحراف الفكري والعاطفي حتى الالتماعات الانفعالية المارية الخاصة بالذهانات الدورية . إن العلاقة بين ما هو سوي وما هو شاذ هي علاقة « عمودية » وليست « أفقية » . : إن الهذيان الانفعالي ليس النهاية ، أو الحالة الأخيرة لهوى عادي أثير عاطفياً أكثر فأكثر وتمت تغطيته فكرياً ؛ فهذيان أرباغون (Harpagon) هو هذيان هلوسي وتفسيري ، وليس هذياناً انفعالياً . إن الجنون العادي يمكن أن يكون نهاية الهوى ، ولكنها نهاية يختفي فيها . إلا أن العكس غير صحيح ، فالهذيان الانفعالي الذي هدأ لا يتطور الى هوى عادي : فالشخص الذي شفي ينسى أو ينكر تجربة لم تعد شيئاً بالنسبة له . . . هكذا تكون الحالة الانفعالية تقهقراً أو رسماً أولياً فاشلاً للهوى العادي ، وليست فترة طبيعية له . ثمة تسلسل كامل من هذه الحالات الشاذة ، تتميز كل واحدة منها ، اعتباراً من الشغف العادي ، بدرجة معينة من الشذاذ الفكري والعاطفي . إن عناصر الهوى لا تتبدل ، سواء كان عادياً أم لا ؛ إنه دوماً اليقين العميق نفسه ، وإنها الفكرة نفسها الغالبة ، وهو قصر النظر نفسه والتعسف نفسه في الحكم ، ولكن توجد حالة ـ وهي التي نسميها حالة سوية ـ يكون فيها المكوّن الاجتماعي للعقل وللإحساس سلبياً . (إنه الموقف الماورائي وحده الذي يكون مخطئاً) : فالشغوف السوي يكون متيقناً من أنه محبوب بمقدار يقين المصاب بالمس الشبقي ، وكذلك المداعي العادي يكون متيقناً من أن له الحق مثل المطالب ، إلا أن المصاب بالمس الشبقي يعتقد أنه يرى دلائل محسوسة للحب الذي يُكنُّ له ، ويفسر الإشارات والحوادث

بصرف النظر عن معناها الاجتماعي الأكيد (تختفي أغراض المصاب بالمس الشبقي في الجمارك ؛ إنه ملك انكلترا الذي ينتقم من لا مبالاته) . ويكون العاشق المتيّـم واثقاً من أنه يلمس شغاف قلب المعشوق ، إلا أنها لمسة تبقى صوفية ويقر أن الشخص المختار لا يعيها . فالحالة الانفعالية تكون إذن صورة مشوهة ملموسة لموقف روحي . وما يبقى لدى الانفعالي ويميزه عن الهذياني العادي ، هو العقل في استعماله الأولي . ذلك يفسر من جهة أخرى العدد الصغير للهذيانات الانفعالية . ليس ثمة هذيان خاص بالبخل أو الطموح لأنه ينبغي لكي نقتنع بأننا نملك فعلياً كل الذهب الممكن وأن نمسك بالسلطة الفعلية ، وجود هذيان هلْوسي لا يتلاءم مع الحد الأدنى من التنظيم الفكري الضروري للسلوك الانفعالي . على العكس ، يقوم الوهم في المس الشبقي وفي المطالبة على مقاصد أو تجريدات من العبث اجتماعياً إذا لم يكن مادياً ، الاعتقاد بحقيقتها .

بما أن التخلف العقلي النسبي للانفعالي ذو صفة اجتماعية ، فإننا نفهم اقترانه بذاتية شرسة . فالانفعالي هو قبل كـل شيء متكبر ؛ كما رآه بوضوح بوريل (Borel) . وذكاؤه يكون بكامله حينئذٍ في خدمة طموحات الأنا . أما الهوى العادي فيكون هو كذلك أنانياً وإنما أنانيته ما ورائية وليست اجتماعية .

وإذا اشتد هذان العاملان ، التخلف العقلي والذاتية المفرطة ، نتجه نحو أشكال دنيا من الهذيان الانفعالي مع تبديلات نـزوية للمـوضوع ، ووقتيـة الأزمات وعدم استقرارها ، وتأثرية مفرطة وفوضوية ، واضطرابات فكرية متنوعة متزامنة .

ذلك أنه من الواضح وجود كل الدرجات بين حالات الهذيان القصوى والهوى العادي . ثمة مطالبات وحالات مس شبقي يلوّنها بالكاد الشطط ؛ وعندها لا يمكننا أن نقصر على علم النفس وعلى التحليل النفسي بحث أسباب المرض الخاص بالهوى العادي وأن نرفض أي قيمة لها في الـطب النفسي .

فضلاً عن ذلك ليس التحليل النفسي لعبة تفسيرية بسيطة ؛ إن الشخص الذي يمكن أن يستسلم لتحليل نفسي منتظم وأن يستفيد من ذلك ، أو ، بدرجة أدنى ، ذلك الذي يمكننا معه ، بفضل المراقبة الطويلة ، أن نعيد خلق الصلة العاطفية وأن نحصل على تحويل إيجابي وتحسن في حالته ـ إن مثل هذه الحالات تعرض أحياناً في الفطام ـ تشهد بوضوح على فعالية التحليل النفسي[5] . والحال إن الانفعالي هو الذي يقدم الذهان الأقل انطوائية والأكثر فهماً ، بين كل المصابين بالهذيان . يمكننا تجريم الهرمون المبيضي المفرط لدى المصاب بالمس الشبقي ، ومعالجة هذيان الغيرة بواسطة الكلوربرومازين (Chlorpromazine) ، ولكن ذلك لا يعفي من تحليل التاريخ الشخصي للشخص المعني .

Cf. H. Codet, le freudisme en psychothérapie, in L'évolution psychiatrique, (5) 1936.

الفصل السادس

القيمة الخلقية للأهواء الانفعالية
وطرق علاجها

من الطبيعي القيام بمدح الشغف إذا أخذنا الكلمة في معناها الأوسع . لا أحد يمكن أن يدين التعلق العميق للأم بطفلها، والحرفي بمهنته ، والنزعة التي تعبىء كل الطاقات أو الحياة البطولية . ولكننا نفهم الشغف هنا على أنه إضفاء للمثالية غير محدود على مظهر متغيّر في العالم . وعندما أخذ بهذا المعنى الضيق كان له مؤيدوه المتحمسون (مع أن حماسهم دفعهم الى الخلط بين المعنى الواسع والمعنى الضيق للكلمة) : فالشغف يعطينا الشعور بأننا موجودون وهو « يقطع مع رتابة الحياة اليومية ، يعطي قيمة للوجود ، يرفع النفس ، ويوحي لها بمشاريع كبيرة » . ينمي الشغف فطنة الذكاء ، ويدعّم طاقة الإدارة ، يهذب ويعمق مشاعرنا . وماذا يهمنا من مصادره غير الواعية والهزال الشائع لموضوعه ولغشاوته ، إذا كان الشغوف يجد فيه إثراءً لحياته الداخلية .

ماذا يهمنا كذلك حتى من عذاباته ؟ يمكننا ، دون أن نشاطر دوغا (Dugas) رأيه (« الشغف هو رغبة ثابتة تعرف أين هي السعادة ») ، الاعتراف بأن الشغف موجع دوماً ، وهو كذلك بطبيعته وليس فقط بفعل المحظورات التي تدينه أو تقبله . يقول بروست : إن خيانة معينة . . . هي شيء قليل أمام الحقائق التي جعلتنا هذه الخيانة نكتشفها » .

أخيراً ، يتوصل الإنسان أحياناً ، بفضل الشغف بصورة خاصة ، الى الواقع الحقيقي أو هو يصبح جاهزاً على الأقل لتذوقه في حياة أخرى . هكذا ، يكون الحب المتيّم ، حسب الرومانسيين الألمان (Hölderlin ، Novalis) « الرغبة في شيء مجهول » (Fichte) ، و« سقام إلهي » (Tieck) تعتبر المرأة رمزه في هذا العالم وغرضه الأخير هو الوحدة الكونية . والسخرية الرومانسية هي كذلك شغف ، متحالف مع الحب ، ومصرّ دون كلل على تدمير كل ما هو غير مطلق .

يحصل أيضاً أن كل الذين يدينون الشغف يرون فيه بمفارقة واضحة ، الطريق الضيق ، ولكن كذلك الطريق المثالي للوصول الى الاعتدال عن طريق التطرف نفسه . وفي رؤية متأثرة بكيركغارد (Kierkegaard) يعتبر «Rougemont» مثلاً أن الإخلاص الزوجي وهو رفض للشغف ، « قبول لكائن محدود وواقعي » يتحقق معه دوماً توازن ناقص ، بمثابة عملية مجنونة وتعسفية وغير عقلانية (ليس ثمة علم للزواج البشري) تقررت تحت ضغط المتطلبات غير الإنسانية الشغوفة بالكمال .

ويعتبر مورياك أن الدواء يكمن أحياناً في الشر . . . فروابط الحب قوية غالباً بما فيه الكفاية الى حد أننا نستطيع ، دون قطعها ، أن نرى ما نحب مجرداً من تألقه المستعار . يزداد الوضوح بمقدار ما ينمو التعلق .

« إن ما سحرك أولاً في هذه المرأة لا وجود له ، ولكن عندما انهار السراب ارتبط الحب . ومن فرط ما أحببتك طالما لم تكونيه ، فقد تعلمت أن أتعلق بك كما أنتِ . لم تعودي بحاجة لأن تكوني شخصاً آخر لكي أحبك » .

في مواجهة هذه المزاعم نما نقد ثلاثي . فأنصار اللامبالاة الهادئة الأبيقورية أو الطمأنينة الرواقية يرفضون الجنون الذي يقضي بإعطاء قيمة للأشياء التي لا ترتبط بنا : فبذلك نحكم على أنفسنا بالتعاسة والتخلي والفشل . إن الرواقية لا تبشر بغياب الشغف وحسب وإنما كذلك الحرمان من أي شعور ، اللذين يستبدلان بسلام النفس المنتظمة والمطمئنة .

يعتبر التراث المسيحي الذي اقتبسه فيما بعد ديكارت ومالبرانش أنه من المستحيل عدم معاناة الأهواء الانفعالية كما هو الأمر بالنسبة للأحاسيس ، ذلك أن لدينا جسد . فالرواقية إذن هي كبرياء وزهو . ولكن يمكننا وعلينا أن نحس دون أن نقبل (كما من المناسب رؤية الأحمر دون الحكم أنه يعود حقاً للغرض) ، إذ « إن الأهواء الانفعالية ليست معطاة إلا لخير الجسد » .

أخيراً يعتبر الفلاسفة العقلانيون أن الشغف هو خطأ وسراب وازدراء بالشروط النسبية والناجزة للوجود الانساني (alquié) أو ثورة الغريزة ضد الفكر (Pradines) . فهو يفسد الذكاء (الفكرة الثابتة) ، والإرادة (الخاضعة للرغبة) ، والعاطفة (الضيق)(1) . لقد وجه ألكيي (Alquié) مؤخراً ، إنتقاداً مفصلاً ضده في مؤلفه «Le désir d'éternité» . فكتب يقول : « الشغف هو لا وعي ، وعدم معرفة بغرضه ، ونفور من القيمة ، وأخيراً حاجز دون الحب الحقيقي » . وبالفعل ، إني أتماثل في الشغف مع لحظة من الماضي دون أن أعلم ذلك . « وبما أن وعي الشغوف يتجه نحو الماضي ، فإنه يغدو عاجزاً عن إدراك الحاضر » . فهو بالنسبة للوعي ليس سوى إشارة أو رمز يعتبره الشيء نفسه . وهكذا ، فإن شدة الأهواء الانفعالية تسير جنباً الى جنب مع تقلبها ، إذ إن موضوعها الظاهر ليس موضوعها

---

(1) هذه الحدة وهذا العنف في الرغبة يمنعان سلوك ما نشرع به أكثر مما يخدمانه ، ويملآننا بنفاد الصبر إزاء الحوادث المناقضة أو المؤخرة ، وبالمرارة نحو الذين نتمتع معهم . فلا نقود أبداً بشكل جيد الشيء الذي سبقنا أو قادنا » . (Montaigne)

الواقعي والشغوف يعاني من ذلك بصمت ؛ ولكنه يعيش أيضاً في الالتباس غالباً ، حذراً وقاسياً ، في الوقت نفسه الذي يكون فيه متعلقاً بجنون وناقداً قاسياً لمن يحب ، في حين يكون متيماً به دون حدود . وبما أن الشغف متعلق بالماضي الذي لا يتبدل والثابت دوماً ، فإنه « يرغب باستمرار غرضه » ويعتبره القياس المقدس لكل خير ممكن . وبما أن الشغوف يتعامى عن الحاضر والمستقبل ، أي عن الفعل الذي يوجهه الأمل في تغيير ما يدعى قيمة مختارة ، يمكننا القول إنه يفضل الكائن على المثال . أخيراً ، الشغف هو الأنانية نفسها . يقول ألكيي (M. Alquié) : « لا يمكننا أن نحب ماضي الآخرين » وإنما نحن نحب ماضينا نفسه . في هذا التأكيد ما يثير الدهشة ، ولكن لم يكن المقصود بالنسبة للمؤلف ، إنكار الاهتمام الظاهر للشغوف بماضي غرضه ؛ على العكس تماماً : يشتد سعار الغيرة بصورة غير معقولة بالنسبة للزمن الذي لم يكن قد تقابل فيه العاشقان بعد .

« بما أنني بمجرد أن أفكر فيها فإن أبعثها ، فإن خياناتها لا يمكن أن تكون خيانات إنسانة ميتة » (بروست) .

ولكن الشغوف يسعى دوماً من خلال ماضي الآخر ، الى التعرف على ماضيه . ولكونه عاجزاً عن التخلي ، فهو لا يتعلق بالحياة الماضية لشخص آخر إلا ليجد فيها أشياء مشابهة أو مطابقة أو إشارات سحرية تربطه بماضيه هو وتلقي عليه الضوء . قد يكون بالإمكان الإضافة أن هذه الأنانية تبلغ ذروتها في شهية الشغف بأن يتخذ نفسه غاية : ليست هذه الإمرأة ولا حتى المرأة ما نحب وإنما هو الحب .

« إن العشيقات اللواتي أحببتهن أكثر من غيرهن لم يتطابقن أبداً مع حبي لهن . . . كان لديهن بالأحرى خاصية إيقاظ هذا الحب ، وإيصاله الى ذروته ، ولم تكنْ صورة عنه . . . » (بروست) .

من العبث ، من خلال رؤية هذه العقلانية ، الزعم بإمكانية التمييز بين

الأهواء الانفعالية « الجيدة » و« السيئة » . كيف يمكن الإشادة بأهواء انفعالية « نبيلة » (دينية أو جمالية على سبيل المثال) إذا كانت الحدّة الانفعالية مضرّة دوماً ؛ فالغاية لا تبرر الوسائل . هل يمكننا التمييز بين « أهواء عاطفية » وأخرى « روحية » (كما يقترح «Alquié» علماً أنه لم يقر ذلك في النهاية) ؟ أو التمييز أيضاً بين أهواء « مستقلة » منزهة ، و« تابعة » ، أنانية (Burloud) ؟ يكون موضوع الأهواء الروحية ، إبعاد الموت ، ليس عن فترة ماضية من وجودنا العارض ، وإنما عن مبدأ وعينا ذاته ، إما بربطه استنتاجاً بالمطلق كما فعل سبينوزا ، وإما بإفنائه في هذا المطلق ، كما يفعل الصوفي . ولكن يقتضي ، لكي نضفي الحقيقة على هذا الموقف ، الإقرار بأن تجربة الزمن هي وهم خالص ، أو على الأقل أن الفكر يمكن أن يرى الخلود من خلال تمزقات النسيج الزمني . وذلك يكون وهماً في الأساس بمقدار وهم الأم المختلة التي تعلن أن إبنها المتوفي منذ سنتين سيعود الى المنزل هذا المساء (Alquié) .

إن الرفض العقلاني للشغف بجميع أشكاله ليس مرتبطاً بالضرورة ، بنفي المطلق . فهذا يمكن أن يكون بالفعل المصدر الذي نصدر عنه ، دون أن يكون مع ذلك الغرض الذي يفتننا (ذلك هو الشغف) . وقد أدانت الأرثوذكسية المسيحية المانوية لأنها بالتحديد تدخل الأهواء في علاقة الإنسان بالله ، بدل أن تعتبر الحياة الدنيا خدمة الله داخل ما هو زمني .

عندها نفهم كيف أن مفكرين معاصرين ذوي الآفاق الأكثر تناقضاً والرافضين للانتماء الى العالم الانفعالي ، يعارضونه بحياة الإحساس داخل النسبي (Alain ، Rougemont ، Mounier ، Gusdorf ، Alquié ، Camus) . إن وضعنا هو زمني بصورة نهائية ؛ إذن ، ينبغي قبول التغيير ، وموت الأنا والآخرين ، وتحديد طموحاتنا ومهامنا . وكذلك قبول نسبية عواطفنا . هل يعني ذلك الاستسلام حينئذٍ للّحظة وعدم رفض الشغف إلا لمصلحة الانفعالية ونتائجها ؟ لا ، إذ إن الزمن هو بالتحديد صديق حميم بحيث لا توجد حدود للسلطة التي نملكها في تنظيم حياتنا . يعتبر الزمن في

عيني الشغوف عدواً ، عليه أن يتخلص منه أو يصبح فريسته . لكن إذا كان الزمن قماشنا ، فثمة طرق كثيرة لأن نعيش زمننا بدل أن نقص وأن نجهز هذه القماشة . يمكننا أن نحياه في الفوضى وأن نحياه في الإخلاص وفي الفعل . فبين الإخلاص الانفعالي الذي يعتبر افتتاناً مؤقتاً والفجور ، ثمة إخلاص طوعي يلزم الوجود وينظمه ، الأمر الشاذ في نظر الحس العام . وهو شاذ بالتأكيد ، إذ إن الأمر ، كما كتب «G. Marcel» بعد نيتشه : « في اللحظة التي التزم فيها ، إما أن أطرح اعتباطاً دوامية إحساسي الأمر الذي ليس باستطاعتي إقامته في الحقيقة ، وإما أن أقبل مسبقاً إنه علي القيام في وقت معيَّن بعمل لا يعكس أبداً استعداداتي الداخلية عندما أنجزه . في الحالة الأولى أكذب على نفسي ، وفي الحالة الثانية أقبل مسبقاً بالكذب على الآخرين » . وهكذا إن إرادة تقييد الزمن تكون من سوء النية ، والفاجر هو الذي يغدو الانسان الشريف. لكن الالتزام ليس التأكيد عبثاً بأننا سنشعر دوماً مثل اليوم أو أننا ستتحرك دوماً بالطريقة نفسها ، إنه الإعلان بأننا سنبذل جهدنا اعتباراً من الآن ، للمحافظة على نمط معين من الحياة أو لتطويره . « ذلك بقسَم ندلي به أمام أنفسنا بأن المجرى النزوي لما يفتننا ينبغي أن يتوقف وأن يحجز عليه » (Alain) . وبالفعل ، هذا الجهد ليس خارج الزمن ، إنه ينظمه ويبدل من مجراه ويدخل عليه انضباطاً معيناً . من هنا ، يغدو الشعور ، اللا إرادي في بنيته الأولى ، ودون أن نريد ذلك مباشرة ـ وهذا يعني إعادة إدخال الشغف بالوحدة في الشخص ـ نتيجة للقرار الإرادي .

إن الاخلاص والقسم لا ينفصلان عن الفعل ، وعن « الخلق الفعلي لمستقبل ملموس » (Alquié) . الشغف هو حلم وتأمل ، أما حياة الشعور فهي « رفض دائم للخضوع للأحلام ، وحاجة دائمة للحركة ، وسيطرة ثابتة على الواقع الذي تسعى للتحكم فيه وليس للفرار منه » (Rougemont) .

ويتابع المؤلف نفسه « إن مثل هذا الإخلاص يقيم أسس الشخص . ذلك أن الشخص يظهر بصفته عملاً . . . وهو يشاد على طريقة الأعمال وفي

الشروط نفسها التي يعتبر أولها الإخلاص لشيء لم يكن وإنما نحن نخلقه » .

إن إدانة الشغف يصل عند واحد مثل كامو (Camus) الى المجال السياسي . فالإفراط الانفعالي للعدميين ، ولفلسفات التاريخ ، المعروفة بقدرتها ونبرتها النبوية ، وتأليهها للتاريخ مع نتائجها المنطقية الخاصة : الظلم والجريمة والكذب المبررة بصفتها وسائل لمملكة الغايات ، ولعصر ذهبي مستأخر دوماً ، يواجهها بالاعتدال ويحس الحدود . « إن الانحراف الثوري يفسّر أولاً بتجاهل أو عدم الاعتراف المنظم بهذه الحدود التي تبدو غير قابلة للانفصال عن الطبيعة البشرية والتي يكشف عنها التمرد تحديداً » . فالتمرد يجابه الثورة لأنه يستوحي من « فكرة الحدود » . إن الفضيلة النقية والقاتلة ، لا يمكن أن تنفصل عن الواقع دون أن تصبح مبدأ للشر » . ليس صحيحاً أن الإنسان الذي أنقذ من هذه المغالاة يتحول الى حكمة هزيلة . ويذكر كامو (Camus) مراعاة المثل النقاباتي والإصلاحية التقدمية وهما موضوعان محتقران من الايديولوجية الماركسية ، وهي نمط كامل للخطأ الانفعالي حسب رأيه .

نعلم أي قوة شعرية أعطاها كامو (Camus) لفكره عبر ربط فكر الاعتدال بتراث التوازن الطبيعي المتوسطي . « إن الصراع العميق في هذا العصر ربما لا يقوم بين إيديولوجيات التاريخ الألمانية والسياسة المسيحية ، التي تعتبر متواطئة في شكل من الأشكال ، بقدر ما هو بين الأحلام الألمانية والتراث المتوسطي ، عنف المراهقة الدائمة والقوة البالغة ، الحنين الذي تثيره المعرفة والكتب والشجاعة التي تصلبت واستنارت خلال مجرى الحياة ؛ وأخيراً بين التاريخ والطبيعة » (L'Homme révolté, passim) .

لم يبق إذن ، بعد هذه الإدانة الكاملة للموقف الانفعالي ، سوى أن نقترح طريقة علاج للأهواء الانفعالية . هذه الطريقة تقدم تقليدياً ثلاثة علاجات : الفن والمعرفة والفعل .

يمكننا أولاً انتزاع الشغف من الحياة عبر التعبير عنه في الفن . يمكن لهذه الفكرة نفسها أن تفهم بطريقتين : يعتبر شوبنهاور (Schopenhauer) أن الفن

والشغف هما عدوّان بصورة طبيعية ؛ فالشغف هو هوس الحياة والنزعة المتأججة ؛ والحال أن التأمل الجمالي يلغي النزعة ويقتلعنا من الرغبة . في وقت ما نتوقف عن الصراع وعن العذاب لنتأمل مظاهر الصراعات والعذابات في المسرحية المأساوية والرسم والموسيقى . « فالسعادة والتعاسة تلاشتا والفرد بات منسياً : نحن مجرد أشخاص عارفين[2] . فالفن يهدىء الأهواء الانفعالية كما يمكن للطبيعة أن تفعل (« إن نظرة واحدة على الطبيعة تكفي لتشدد العزم فوراً بالنسبة للذي تعذبه الأهواء ») . في الحقيقة ، يبدو لنا أن التنفيس الجمالي لا يرتبط بالتعارض بين الفن والشغف وإنما بقرابة سرية بينهما . فالشغف يسعى دوماً الى الهروب من الواقع لكي يظهر في مشهد . وإن الذي يجتاحه يحاول أن يجعل من حياته عملاً فنياً ، وأن يتألم في حركات تأملية كاملة ، وأن يقلد الحب الخالد الذي يشعر قلبه الفاني أنه عاجز عن تحمله . فكل شغف هو في هذا المعنى يسوعي ومسرحي . هذا الانشطار في الوعي يدفعه الفن الى نهايته . « هاكم إذن عالم خيالي ، وإنما خلق من تصحيح ذاك ، عالم لا تكون فيه الأهواء أبداً غافلة ، حيث يستسلم الأشخاص الى الفكرة الثابتة والحاضرين دوماً إزاء بعضهم البعض . وأخيراً يعطي الإنسان لنفسه الشكل والحدود المطمئنة التي يلاحقها عبثاً في وضعه » (Camus) . لم أعد أنا الذي أمثل دوري ، وثمة آخرون على المسرح أو على الشاشة يرسلون الى نارسيس (عاشق نفسه) بديله . هذا الإسقاط وهذا الكمال يمكن أن يخلّصانا . إن الشغف الحقيقي ، الشغف النقي لا يوجد سوى في الكتب ، ونحن نترك لأبطالها الاهتمام بأن يكونوا نحن أنفسنا . وهكذا ينتهي الشاعر والروائي في تأليه الأهواء الانفعالية التي رسما خطوطها الأولية قليلاً في حياتهما .

مع ذلك ، ثمة في الشغف جانب يمنعه دوماً من أن يستبدل تماماً بتجربته

---

(2) تلك كذلك فكرة بروست . إن العمل (الفني) هو دليل سعادة ، لأنه يعلّمنا أن العام يسكن الى جانب الخاص في كل حب ، ويعلمنا أن ننتقل من الثاني الى الأول بواسطة رياضة تبث فينا القوة ضد الحزن وذلك بجعلنا نهمل سببه من أجل تعميق جوهره » .

الجمالية : إنها النية السيئة . إن الفن والشغف يتحركان في الخيالي ، لكن الفن يعلم ذلك بينما يريد الشغف أن ينكره . « نرغب في أن يدوم الحب ونحن نعلم أنه لا يدوم » هكذا قال كامو (Camus) عندما أراد أن يفسّر منشأ الرغبة الجمالية . ولكن الشغوف يجعل نفسه يعتقد بأن حبه يدوم وسيدوم باستمرار كما أنه ليس لديه سوى إزدراء بالفن المحكوم عليه باستخدام الحيل ليقلد الحياة . ينتج عن ذلك أن الفن أقدر على منع الشغف من أن يولد مشبعاً أولاً رغبتنا بتخليد ما يجري (إن خاصية الفن هي تثبيت الجوانب الفانية في العالم بصورة دائمة) أو أن يجني لمصلحته حماسة الأهواء الانفعالية الخائبة ، من أن يلغي الأهواء الانفعالية المنتصرة . وهو يستثيرهـا بصورة مبكـرة جداً عبر إعطائها نمطاً وأسلوباً . فالشغف أثناء تأججه ، يثير دوماً الطبيعة ضد الفن ؛ والروائيون الذين يمثلون فوران الشغف بشكله الأكثر أدبية يزعمون دوماً أنهم صرخة الحياة نفسُها .

ذلك ما ينكره بالتحديد علماء المداواة بواسطة المعرفة ، فبناء لإحدى وجهات النظر التقليدية ، إن معرفة الخير الحقيقي والشر الحقيقي تخفف أو تلغي حدة الاندفاعات الانفعالية . من هنا جاءت كل هذه المواعظ البليغة المنتشرة في مؤلفات الأخلاقيين العلمانيين والدينيين . فبوسويي (Bossuet) وبوردالو (Bourdaloue) وماسيون (Massillon) على سبيل المثال يصفون بتعابير حادة ، الطموح والبخل والدنس وعذاباتها ، آملين بذلك اقتداء الخاطىء ، يمكننا الشك بهذا المنهج ، إذ ، « بالتفكير بشغفنا نفسه لنهاجمه ، نتذكر غرضه ونرسخ آثاره بقوة أكبر ، ونثير بالأحرى النفوس بدل تهدئتها » ، كما يقول «Bossuet» الملهم بصفته فيلسوفاً أكثر من صفته مبشراً .

ولكن يمكننا أن نتصور علاجاً في المعرفة للشغف في حد ذاته ، المفهوم والواضح هذه المرة ، بدل أن يواجه بمثال من الخير مجرد تماماً . لم يبرز أحد هذه الفكرة أفضل من سبينوزا . فهو يرى أنّ « كل عاطفة تكون شغفاً لا تعود شغفاً إذا لم نكوّن عنها فكرة واضحة ومميّزة » . لا يمكن للمعرفة الحقيقية

للخير وللشر أن تطرد الأهواء الانفعالية إلا بمقدار ما نقضي بإعادة وضع حركات النفس والجسد التي تتشكل منها ، في نظام الأسباب والنتائج التي تكوّن جزءاً منه . ليس ذلك ممكناً دوماً بسبب غياب العلم ؛ فمن المناسب حينئذٍ ، لكي نكبح الأهواء ، الاكتفاء بتكوين قواعد عامة للوجود في فكرنا . وعندما تحتل فكرنا باستمرار وتقولب تصرفاتنا ، كما يقال حالياً ، فإنها تشكل حاجزاً آلياً تقريباً ، ضد اجتياح الأفكار والحركات المفرطة ؛ وهكذا ، « لكي نتخلص من الخوف ، علينا غالباً تعداد وتصور المخاطر العادية للحياة ، وكيف يمكننا تجاوزها ، بواسطة حضور الفكر »[3] .

لكن المثال الذي يقترب منه هذا المنهج الأول هو الهجوم المباشر على العدو ؛ وهكذا يمكن التخلص من الخوف إذا فهمنا أن كل هذه الارتجاجات الجسدية ليست ناجمة عن وجود خطر معيّن (الولد لا يفر عندما يفر البالغ) ، وإنما عن لعبة الارتكاسات والعادات . إذا خفنا فذلك يعني اعتقادنا بوجود خطر ما ، وإذا كنا بخلاء فذلك يعني اعتقادنا بأن الذهب والسلطة هما أموال ؛ ويزول الاعتقاد الخاطيء فور إدراكنا للأسباب الحقيقية ؛ إن العلم هو الذي يقتل الشغف ، وليس الأخلاق المبشرة بالمثل وإنما الفيزياء والطب وقد نقول حالياً ، علم النفس . « إننا نرى أن الحزن الناجم عن مال اندثر ،

---

(3) إن التعارض القائم ، في تشابهات ظاهرية ، بين هذا المنهج ومنهج الأخلاقيين العاديين يبدو بارزاً عبر مواجهة هذين النصين ، الأول للقديس فرانسوا دوسال (François de Sales) والثاني لسبينوزا . يقول في كتابه « مقدمة للحياة الورعة » (Introduction à la vie dévote) : « إذا شعرت بميل الى . . الباطل ، فكر غالباً بشقاء هذه الحياة . . . كم ستكون هذه الأباطيل متعبة للضمير ساعة الموت ، وكم هي غير جديرة بقلب كريم . . » .
على العكس ، يقول سبينوزا : إذا رأى أحد الأشخاص أنه يتعلق كثيراً بالمجد ، سيفكر بالاستعمال الصحيح للمجد وما هو الهدف الذي ينبغي أن نسعى اليه بواسطته . . . وليس في إساءة استعمال المجد وفي باطله . . . الذي لا يفكر فيه أحد دون أن يكون مريض النفس ، إذ إن هذه الأفكار هي أكثر ما يكدّر الطموحين . . . » .

يهدأ في الوقت نفسه الذي يعتبر فيه الانسان . . . أن هذا المال لم يكن ممكناً إنقاذه بأي شكل من الأشكال » . لم يكن تورين (Turenne) يطرد الخوف بواسطة الأخلاق ، وإنما بالتفكير بأن « هيكله العظمي » يرتجف .

هكذا ، يدمج فكر سبينوزا بشكل رائع ، الملاحظات الحالية للطب النفسي الفيزيولوجي وللتحليل النفسي ويجعلنا نفهم مداها الدقيق . إن الإنسان المتمتع بصحة جيدة ليس لديه أبداً أهواء انفعالية (لنتذكر «Janet» الذي يرى منشأ الأزمة الغرامية في مرض الهواجس النفسانية) . ذلك أن الانتظام المعاش للوظائف البيولوجية يعوّد الفكر على البحث في كل مكان عن النظام والاعتدال . وكما يكون الجسد كذلك تكون النفس (يقول سبينوزا : « إن الذي يتمتع بجسم قادر على عدد كبير من الأشياء ، يكون لديه نفساً ، القسم الأكبر منها خالد ») . على العكس ، إن القلق والمحموم اللذين تجتاحهما الاكتئابات والاضطرابات ، يريان فكرهما متأرجحاً دوماً من فكرة الى أخرى . ونعرف كذلك أن التحليل النفسي ، عبر كشفه للمصادر الأكثر التصاقاً بأهوائنا التي تكون أكثر بعداً والتي جذبت انتباهنا بصورة أقل مع تأثيرها المتزايد على حساسيتنا ، يفصلنا عن ماضينا برميه بعيداً عنا : ليس إذن التذكر المجرد والبسيط للماضي هو الذي يمكن أن يشفي المريض ، وإنما ، انطلاقاً منه ، استعادة الوعي بالتاريخ الحقيقي للحدث الذي يزعم أنه يسكن حاضره ، إنه الاعتراف بالماضي كما هو .

ولكن هذا الوعي يفترض بالتأكيد انتباهاً مسيطراً عليه تماماً . عندما نكون مسيطرين على انتباهنا ، حسب بوسيي (Bossuet) وديكارت ، نكون سادة أهوائنا . وهكذا نصل في النهاية الى هذه الحرية التي يعتبرها ديكارت غرضاً لمشاعر المروءة التي تشكل « علاجاً عاماً ضد كل تشوشات الأهواء الانفعالية » . فالمروءة هي احترام الذات القائم على الشعور بالحرية مضافاً الى القرار الحازم باستعمالها في شكل جيد . فصاحب المروءة يقيس إذن رغباته مع قدرته ويتخلص هكذا من الحسد والغيرة ، ويعترف بهذه الحرية نفسها

لدى الآخر ، فيقدره ولا يستطيع أن يكرهه .

مع ذلك ، يبدو أن معرفة الخير الحقيقي والشر الحقيقي والتأمل فيهما لا يمكن أن يكفيا لاستبعاد الأهواء الانفعالية . ينبغي الانتقال الى الفعل ، الذي يشكل العلاج الحقيقي أو بالأحرى الواقي الحقيقي . من المؤكد أن واحداً مثل سبينوزا يعرف جيداً أن عادات الحياة القائمة على المعرفة هي التي تقي من الأهواء ، أكثر من المعرفة في حد ذاتها . لكن الفعل ينبغي أن يفهم في المعنى الأضيق . وبالفعل ، إن الرجل الرصين ، رجل المبادىء والعادات المنتظمة ليس قط في منأى ، مع ذلك ، عن الإغراءات . ربما يكون الأمر على العكس تماماً . فرغم صلابته ، يصبح بسرعة أعزلاً أمام وجه أو دعاية . فهو على غرار الانسان المتعب من وجود لا فائدة منه أو العصبي الساعي وراء المثيرات ، عرضة للانحرافات المفاجئة . إن الفعل الذي يفهم بمعنى خلق عمل شخصي ، هو وحده الذي يحمي الإنسان بطريقة فعالة . فالاحترام المجرد للذات لا يؤثر كثيراً إذا لم يكن كذلك احتراماً للعمل الذي انخرط فيه الانسان . إن الخلق يعني ببساطة وضع إشارة خاصة على اهتمامات يمكن أن تكون تافهة . لكن العمل الذي يفهم هكذا لا يمكن أن يوجد إلا إذا شيده فاعله دون هوى وحماه ضد الأهواء المحتملة ، في آن واحد . لكي نخلق ، يقتضينا في آن واحد حباً وتجرداً . ليس ثمة فناناً أو عالماً أو إنساناً ذا إرادة طيبة إلا ويعالج عمله خلال انجازه ببرودة أعصاب ، وغالباً بسخرية ، ودوماً في كل حال ، بطريقة اعتباطية جداً . ويوماً بعد يوم ، يتبلور العمل بالتصحيحات والإخفاقات والتقريب ، التي يتولد عنها بالأحرى إلفة متذمرة وصلبة أكثر من الاحترام المضطرب . ومع ذلك ، فإننا ننتقل الى هذا العمل ، وهو الذي يتعهد رغبة الخلود التي إذا بقيت فينا ، تجعل منا فريسة سهلة للأهواء الانفعالية . من الثابت أن خلود الأعمال ليس أكيداً تماماً ، ولا يمكن أن يكون بالنسبة للأكثر تواضعاً ، سوى مغفلاً وذائباً مع خلود كميات الآخرين ، ونحن نعلم تماماً ، في شتى الأحوال ، أنه عملنا أو أنه حينئذٍ ،

ليس شيئاً منا ، الذي سيبقى . إن الذي يتحرك في هذا الاتجاه لا تغريه الأهواء ؛ إن عمله هو الذي يحميه . يجيب الانسان على الإغواء : « ليس لدي الوقت ، علي أن أكتب وأن أدافع وأن أجني . . » إنها ليست أسباباً ولا عادات ، إنها كتب وزيارات ومرافعات وحصاد يواجه بها سراب الرغبة الانفعالية . بعد كل شيء ، ليس ساد بطل السادية إلا أديباً ، فلاكلوس (Laclos) لم يضع في حياته الوقاحة الشيطانية لفالمون (Valmont) . في الواقع ، إن الأقل ذكاء في الوجود هم الأكثر انفعالاً . أما الآخرون فيعرفون انحرافات مفاجئة بين عملين ، لكن ذلك لم يعد هوى انفعالياً .

أخيراً ، من المتفق عليه أن الهوى المنتصر لا علاج له بما أن الشخص بكامله يشعر أنه أسيره . يقتضي أن تبدأ الأزمة بالهدوء من ذاتها لكي تتمكن العلاجات من تسريع زوالها .

الخاتمة

يعتبر الإنسان الوجداني كل الانفعالات عابرة ونسبية بصورة طبيعية ، ويحاول بواسطة العهد أن يدخل النظام في حياته . يقول ألان (Alain) « أن تحب ، يعني أن تقسم » . ثمة آخرون يصادفون (أو يعتقدون أنهم يصادفون ، لا أهمية كبيرة لذلك هنا) المطلق في دعوة تناديهم الى الأبد وبكاملهم . وعند هؤلاء يجند الهوى أتباعه . وبين التعصب الديني وهو انفعالي والتفاني في سبيل الله ، بين الحب الحصري والغيور والحب الذي يملأ حياة بكاملها ، بين الطغيان ونزعة السلطة ، يبدو الخلط سهلاً ، وندرك كيف أن كلمة الهوى نفسها طبقت في كل الحالات . إلا أن الفرق واضح بين نمطين من تجربة المطلق ، متناقضين كليهما مع الحياة الوجدانية .

إن موضوع الهوى يتميّز بجلاء عن كل الأشياء ويقنّعها جميعها إزاء الشغوف . من هنا التباس الجملة الشهيرة : « ثمة كائن واحد تشتاق إليه وكل الأمكنة قفر » : يمكن أن يعني ذلك أن الكائن المحبوب لم يعد حاضراً في كل مكان ، ولم تعد صورته تسكن كل الأمكنة التي أعيش فيها أو أتخيلها أو أتذكرها . وفي ذلك كان الهوى . ولكن ذلك يمكن أن يعني كذلك أن العالم لم

يعد يتميّز على أساس جوهري متشكل من جوهر الكائن الذي كنت أحب ؛ وهنا لم يعد المعشوق كائناً منتصباً أمامي يحجب العالم عني ، وإنما الشعور العميق ، وروح أشياء العالم . نحن نعلم أن الحب يفتح الفكر على آفاق كانت مجهولة حتى ذلك الحين : ذلك أن شخص المحبوب ، وصفات شخصه المعترف بها من العاشق والمسيطرة عليه ، تجعله حساساً بالنسبة لكل المجالات التي تتوجد فيها . هكذا فإن اللطف والإثارة ، الاعتدال أو المغالاة التي أحبها في امرأة معينة ، أحبها في الطبيعة ، وفي الفن ، وفي الكائنات الأخرى التي توجد فيها . إن الكائن الذي أحبه حاضر في كل مكان مثل جوهر الأشياء . وأنا أعيش دون أن أخرج من فلك الكائن المحبوب دون أن يحجب عني العالم مع ذلك .

إن الهوى ، هو كذلك ، يشدني الى غرض وحيد ، ولكن بدل أن أرى كل الأشياء متميّزة عنه ، أراه متميزاً عن كل الأشياء ؛ وبدل أن يسلمني حبي العالم فإنه يخفيه عني . إن انفتاح الهوى على العالم هو نافذة مزيفة . هكذا يرسم المتعصب الناس الآخرين على مثال إلهه ، في حين أن المؤمن الحقيقي يحبهم مثل الأبناء المتحدرين من الأب . فمن جهة ، ثمة أنانية وافتتان وفقر ؛ ومن جهة أخرى ثمة ترفع وفطنة وغنى . فالشغوف الانفعالي لا يتوصل الى الفصل بين الفرد والشخص ، وإلى إيجاد الكائن المحبوب خارج لحمه ومكانه . المستبد يعامل الآخرين دوماً بخشونة ، أما العاشق الحقيقي للسلطة فلا يخلط بينها وبين ممارسته السياسية ، فهو يختبرها كذلك في التحكم بالذات والاقناع ونكران الذات . إن البخيل والجشع ينصبان على الذهب ؛ ثمة آخرون يعرفون فرح التملك في الصرف والترف والمشاريع والهبات والكرم . . .

هكذا ، نعتقد في نهاية هذه المجابهات ، أننا استطعنا أن نحتفظ للهوى بمعناه الضيق الذي تمسكنا به أعلاه ، وقدرنا أن في ذلك موقفاً عقلياً مستقلاً ومحدداً تماماً .

فهرست

الموضوع	الصفحة



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع